سعد وهبة ... والتنين!

لم يتح لى أن أشارك فى أى مشهد من المشاهد التى ودعت بها مصر كاتبها المسرحى سعد الدين وهبة، لا حين عاد من باريس - حيث حاول الطب إنقاذه - إلى أرض الوطن ، ولا حين استأنف رحلته إلى العالم الآخر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يوم عاد من باريس احتشد الأدباء والفنانون المصريون فى مطار القاهرة يستقبلونه بوجوه تنتهبها البسمات والدموع، ويفزع أصحابها بآمالهم فى نجاته إلى الكذب، ينكرون به الموت الذى يرونه محلقا كالغراب الناعق على كيان كان مازال يتعرى من لحمه ودمه، خالعا عنه قميصه الأخير، ليتجلى بعد أيام روحا خالصة.

ولقد قرأت فى الصحف عن عودة سعد الدين وهبة، وعن استقبال الكتاب والفنانين له فى المطارولم أكن على علم بموعد العودة أو بالخروج لاستقبال العائد، فلم أشارك فى هذا المشهد، ولم أدخل هذه التجربة القاسية التى دخلتها مرتين، إذ رأيت صديقى الشاعر أمل دنقل خلال أيامه الأخيرة فى القاهرة، وقد أوغل الوحش فى دمه فذاب كيانه وسقط شعره. ثم رأيت أستاذى لويس عوض حين قدم إلى باريس طلبا للشفاء، بعد أن لم يعد أمل فى الشفاء.

دها أنا أرى سعد الدين وهبة فى صورة منشورة له بعد أن تمكن الداء منه، فصار شبيها بأمل دنقل

ARCHIVE

ولويس عوض.

ثم ها هو يخلع عنه قميصه الأخير ويرحل، وأنا بعيد عن أرض الوطن، فلا أشيعه لمثواه الأخير!

لقد أعفاني الله هذه المرة من هذه المواجهة المزلزلة.

لو كان المرض وحشا ماثلا لصارعته فصرعني أو صرعته. أما والماثل أمامي هو أمل دنقل، أو لويس عوض، أو سعد الدين وهبة، هو القتيل الذى تقمص القاتل جسده، وأفسد عليه دمه فصار ضده، وأصبحت خلاياه حربا عليه - أية كلمات تقال فى هذه المواجهة؟ وكيف أتجنب نظرته الودود؟ وكيف أرد على ملاطفاته الواهنة؟ وكيف اتركه وأمضى؟ وإنى لأستحى بينى وبين نفسى من أن الشر الذى أصاب غيرى لم يصبنى ومن أن الخير الذى أصابنى لم يصبه!

هذا المرض، السرطان، ليس داء يصيب الرجل، وليس جرثومة تقاتله جهارا نهارا، ولكنه وحش شرير خسيس يتسلل إلى البدن خلسة ليفاجئه بوجوده فيه، وليجعل البدن نفسه حربا على نفسه.

هذا الخنزير البرى، هذا التنين البشع، هذا الأفعوان السام، هذا الجرذ الأعمى الذى يلغ فى دم الرجل وينهش صدر المرأة الناهد، ويغتال العشاق وهم يحلمون - لماذا يتركه «المتحضرون» طليقا، ويسخرون عبقرياتهم وخزائن معلوماتهم، وأجهزة أمنهم لقتل الهنود الحمر، والزنوج السود، والفلسطينيين المشردين، والعراقيين الجوعى؟

إن ما أنفقته إسرائيل - وهو تافه إذا قورن بما أنفقته الولايات المتحدة - على ترسانتها النووية، كان يمكن أن يكتب الحياة للملايين من البشر، لو أنفق على الأبحاث الرامية لاكتشاف علاج ناجع للسرطان!

لكن هؤلاء «المتحضرين» ليسوا فى الحقيقة متحضرين.

والدليل أنهم يسخرون كل قدراتهم لتدمير الأرض وقتل البشر، فهم إذن ينتمون للفصيلة التى ينتمى لها السرطان.

من هنا نعرف لماذا كان سعد الدين وهبة يقاوم إسرائيل، وندرك أن معركته مع السرطان لم تبدأ اليوم، وإنما بدأت يوم النكبة، يوم الخامس عشر من شهر مايو - أيار عام ألف وتسعمائة وثمانية وأربعين.

إسرائيل فى الحقيقة الموضوعية، وبعيدا عن أية مبالغة سرطان هائل، غول بشع، أو ديناصور عصرى،

لا يقطع طريق الداخلين إلى المدينة فحسب، كما كان يفعل زميله المتواضع فى مسرحية سوفوكل «أوديب ملكا»، وإنما ينيخ بصدره، وينزل بكلكله على المدينة كلها. ولكم أن تعدوا ضحاياه الذين افترسهم هذا الوحش الضارى من شبابنا وشيوخنا، وأطفالنا ونسائنا، فى سيناء، وفلسطين، وفى الأردن، والجولان، وجنوب لبنان، لا وجها لوجه دائما، بل خلسة وغيلة أيضًا كما يفعل السرطان. ولكم أن تقدروا ما استنزفته إسرائيل من ثرواتنا وما صبته علينا من عذاب اليم.

لهذا وقف سعد الدين وهبة بالمرصاد لهذا السرطان فكان ضحية من ضحاياه، وإن علم سواه أن على الإنسان أن يقاوم السرطان، فليس سدى أن يقاوم الأضعف من يعلم علم اليقين انه الأقوى، لأنه إن استسلم لم ينقذ شيئا من نفسه، وإن قاوم أنقذ روحه على الأقل، وترك للسرطان ما لابد للروح أن تتركه على الأرض، حتى تنطلق خفيفة عارية بغير قيد أو حجاب!

عرفته منذ أربعين عاما بالضبط، حين كان يعمل فى مجلة «البوليس». عرّفنى عليه زميلنا الناقد رجاء النقاش، ثم ترك صداقتنا الوليدة تكبر وحدها بما شهدته من وقائع، وما حفظته من ذكريات.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فى تلك الأيام كانت المعركة طاحنة بين الأستاذ عباس محمود العقاد والشعراء المجددين، وقد بلغت ذروتها حين هدد العقاد بالانسحاب من المجلس الأعلى للآداب والفنون إذا سمح لى بإلقاء قصيدتى فى مهرجان الشعر الذى دعانى المجلس لأشارك فيه بدمشق فى سبتمبر ١٩٦١، فتراجع يوسف السباعى أمين عام المجلس أمام تهديد العقاد، وأسقطنى من قائمة الشعراء المشاركين فى المهرجان رغم وجودى فى دمشق.

استبد بى الغضب، ونظمت قصيدة فى هجاء العقاد، ونشرتها «الأهرام» أنذاك فآلمت العقاد وأوجعته حتى تخلى عن كبريائه ورد على ما قلته فيها ضمن حديث أجرته معه صحيفة «المساء». كنت أقول فى القصيدة: إنه يعيش فى عصرنا ضيفا، فرد العقاد قائلا: بل هم الذين يعيشون فى عصر العقاد!

ولمت نفسى فقررت أن أنتهز أول فرصة تسنح لأعتذر للعقاد عن زلتى، ولاحت هذه الفرصة حين أخبرنى سعد الدين وهبة أنه ذاهب للقاء العقاد فى منزله بمصر الجديدة، بعد انفضاض ندوة الجمعة، ليأخذ منه مقالته التى يكتبها لمجلة «الشهر» وهى شهرية أدبية كان سعد الدين يصدرها فى أوائل الستينيات، فذهبت معه لأعتذر بحضور صامت لم أوجه خلاله كلمة للعقاد ولم يوجه لى كلمة، وهى المرة الوحيدة التى زرت فيها منزل العقاد فى حياته.

وواقعة أخرى لا تبرح ذاكرتى، جرت فى مكتب سعد الدين وهبة بمجلة «الشهر» فى شارع طلعت حرب.

دخلت صباح يوم من الأيام لأجد الناقد الكبير الدكتور محمد مندور يبكى بالدموع، ويشد خصلات شعره الرمادية المتهدلة، فقد دعته الحكومة التونسية ليشارك فى إحياء ذكرى الشاعر أبى القاسم الشابى، لكن أجهزة الأمن المصرية آنذاك لم تسمح للناقد الكبير بالخروج، ويبدو أنها لم تكن المرة الأولى التى يمنع فيها مندور من السفر. لماذا؟ كان مثقفا عظيما، وناقدا أصيلا، ونائبا طليعيا من نواب الأمة دافع عن الديموقراطية، وبشر بالاشتراكية، وساند الضباط الذين استولوا على السلطة فى يولية عام ١٩٥٢، بقدر ما يستطيع المثقف الليبرالى أن يساند سلطة عسكرية يثق فى وطنيتها ويعلم مع ذلك أنها تحكم بالحديد والنار، ولا تتورع عن أن تسحق هامة مثقف عظيم كمحمد مندور.

ولقد تكرر هذا المشهد فى مكتب سعد الدين وهبة، وإن كنت أنا الذى جلست فى مكان محمد مندور، أطالب سعد بالتدخل لدى زملائه القدامى فى وزارة الداخلية ليسمحوا لى بالسفر، وكنت دائما على قائمة الممنوعين!

أما مسرح سعد الدين وهبة فمتعة فريدة بين متع أخرى فريدة أتيحت لنا فى مسرح الستينيات.

مسرح سعد الدين وهبة استعادة خلاقة لصورة الوطن كما ينبض بها قلب ابن بار وخيال كاتب موهوب توغل فى شرايين المجتمع ورحل فى تاريخه، وعاشر نماذجه، وأحبها، وحفظ صورها عن ظهر قلب، فهو يرسم شخصياته كأنما ينقل عن كتاب مفتوح.

نساء تتوسطهن «خضرة» التى لا نستطيع الآن أن نميزها عن سميحة أيوب، فسميحة أيوب هى «خضرة» فى «كوبرى الناموس» وفى غيرها من مسرحيات سعد الدين وهبة، هى أغنية عبد الوهاب «مين زيك عندى يا خضرة»، وهى الفلاحة الشابة العاشقة الفاتنة المضحية المنتظرة، وهى مصر بوجهها الصبوح، وصوتها النقى الشجى، وجسدها الريان المثمر، وحضورها الطاغى الآخاذ.

ورجال، فلاحون، ومثقفون، ونصابون، وعساكر، ودراويش ينتظرون «عبد الموجود» الذى لا يأتى أبدا.

من لنا بهذه الكوكبة العبقرية من فنانى المسرح القومى الذين جسدوا هذه الشخصيات، حسين رياض، وشفيق نور الدين، وحسن البارودى، وتوفيق الدقن، وعبد السلام محمد!

المصريون الذين شيعوا سعد الدين وهبة يحلمون برجل يجتمع فيه ما اجتمع فى سعد الدين وهبة، الموهبة، والرجولة!

رمسيس عوض

برتراند راسل

لماذا أنا لست مسيحياً...؟

فى أواخر القرن التاسع عشر أنشأ ثلاثة من الزملاء الأصدقاء بجامعة كامبردج جمعية ملحدة تعرف بجامعة الرسل تضم ثلاثة من أساطين العلم والمعرفة هم: **جورج مور وجون إليس مال تجارت وبرتراند راسل**. وكان **جورج مور** أكثرهم تحفظًا فى التعبير عن إلحاده فى حين كان راسل لا يكف عن إعلانه ولهذا يخلق بنا أن نبدأ به وخاصة لأن شهرته طبقت الآفاق.

لماذا أنا لست مسيحياً؟:

فى يوم ٦ مارس ١٩٢٧ ألقى برتراند راسل محاضرة بعنوان «لماذا أنا لست مسيحيا؟» فى قاعة بلدية باترسى بانجلترا بدعوة من الجمعية القومية العلمانية فى جنوب لندن. وشرح راسل فى محاضرته السببين اللذين على حد قوله يدعوانه إلى إنكار الدين المسيحى أولهما أنه لايؤمن بالله والخلود وثانيهما أنه لا يعتبر المسيح أفضل الأشخاص وأكثرهم حكمة رغم اعترافه بأنه يملك درجة كبيرة للغاية من الطيبة الأخلاقية.

ويتناول راسل المحاجات التى يستخدمها المؤمنون بالله للتدليل على وجوده ليتولى دحضها أولا بأول. يبدأ راسل بمشكلة وجود الله فيقول إن الكنيسة الكاثوليكية ترى أنه يمكن التدليل على وجوده دون حاجة إلى الرجوع إلى العقل . وهى مقولة يراها راسل غريبة وواهية ونوعا من المحاجة ضد من يذهبون إلى أن العقل يتعارض مع الإيمان بوجود الله. يقول راسل إن المحاجة البسيطة والقديمة للتدليل على وجود الله هى تلك التى تقول إنه لابد من وجود سبب لكل شىء فى هذا الكون، وهى محاجة تنتهى بنا فى آخر المطاف إلى التسليم

بوجود السبب الأول أى الله. ويعترف أنه ظل مقتنعا بصحة هذه المحاجة حتى بلوغة سن الثامنة عشرة وأنه نبذ محاجة السبب الأول بعد أن قرأ سيرة حياة **جون ستيوارت ميل** لأنها تطرح تساؤلا عن السبب فى وجود السبب الأول. ومحاجة السبب الأول تقتضى الافتراض بأن للعالم بداية فى حين أنه لايوجد ما يدعو للاعتقاد بوجود هذا البداية. ويرجع هذا إلى افتقارنا إلى الخيال.

وينتقل **راسل** إلى مناقشة المحاجة الثانية التى يستخدمها المؤمنون للتدليل على وجود الله. وهى محاجة سادت القرن الثامن عشر بفضل اكتشافات **اسحق نيوتن** فى علمى الرياضيات والميكانيكا. وخلاصة هذه المحاجة أن الكون تحكمه مجموعة من القوانين الطبيعية التى تتبدل أو تتغير وأن الله هو الذى أودع هذه القوانين فى الكون كى يسير بمقتضاها. ولهذا فإن هذه المحاجة تسمى محاجة القانون الطبيعى. يقول **راسل** إن نظرية **اينشتين** غيرت من مفهوم هذا القانون. فالكثير مما نسميه قوانين الطبيعة ليست سوى مواضعات بشرية. ويدلل **راسل** على تغير مفهوم القانون الطبيعى بنشاط الذرة التى لا تخضع للقانون كما كان العلماء فى الماضى يظنون. فقد اتضح أن القوانين التى تسير الذرة بمقتضاها ليست سوى متوسطات إحصائية يمكن أن يكون منشؤها قوانين الصدفة.

فكرة النظام الذى يحكم حركة الكون:

أما المحاجة الثانية التى تستخدم للتدليل على وجود الله فهى وجود نظام فى الكون لو قيض له أن يختل قليلا لما تمكن البشر من البقاء على قيد الحياة. يقول **راسل** إن هذه المحاجة انهارت عندما أماط **تشارلس داروين** اللثام عن القوانين البيولوجية التى تحكم الكائنات الحية. فهذه الكائنات لاتجد أن بيئتها مواتية لاستمرارها فى الحياة بل هى تبقى على قيد الحياة بسبب قدرتها على التأقلم مع بيئتها. ولا يستعقل **راسل** أن العالم الذى نعيش فيه بكل ما يشوبه من عيوب ثمرة إله قادر على كل شىء وعليم بكل شىء استغرق منه لصنعه ملايين السنين. يقول **راسل** إن الحياة على الأرض سوف تنتهى عندما تسرى البرودة فى الشمس. عندئذ ستتحول الأرض إلى كوكب بارد خال من الحياة مثل القمر.

المحاجة الأخلاقية للتدليل على وجود الله:

بالرغم من دحض الفيلسوف الألمانى **عمانويل كانط** فى مبحثه «نقد العقل الخالص» للمحاجات الفكرية القديمة المستخدمة فيما مضى للتدليل على وجود الله فقد اخترع محاجة جديدة يمكن تسميتها بالمحاجة الأخلاقية. وهى محاجة شاعت فى أشكالها المختلفة فى القرن التاسع عشر منها الاعتقاد أنه بدون وجود الله يختفى الفرق بين الخير والشر. يقول اللاهوتيون المسيحيون إن الله يأمر بالخير لأنه خير لكن **راسل** يرد على هذا ساخرا بقوله إن المحاجة الغنوسية تنطوى على قدرة أكبر من الإقناع ومفادها أن العالم الذى نعيش فيه ليس من صنع إله خير ولكنه من صنع شيطان خلقه فى غفلة من الله.

المحاجة الخاصة برفع الظلم الموجود على الأرض:

وينتقل **راسل** إلى المحاجة التى تقول إنه لابد من وجود إله عادل فى هذا الكون حتى يعوض البشر بعدله عما يكابدونه فى هذه الدنيا من ظلم ومعاناة ويعلق على

ذلك بقوله إن الأرض ليست سوى نموذج لسائر الكون وأغلب الظن أن أى عالم آخر لن يكون أحسن حالا من عالمنا الراهن. ويعزو راسل إيمان معظم الناس بوجود الله إلى سببين أولهما أنهم رضعوا هذا الإيمان فى طفولتهم من أمهاتهم وثانيهما أن الانسان يجنح إلى الإيمان بالله بسبب رغبته فى التمتع بحماية أخ أكبر يوفر له الأمان والاطمئنان.

شخصية المسيح:

ثم يتناول راسل شخصية المسيح فيقول إنه لا يشارك العقلانيين والملاحدة الاعتقاد بأن المسيح هو افضل وأحكم شخصية فى التاريخ. فالرأى عنده أنه يتحلى ببعض الفضائل مثلما يعانى من بعض النقائص. ويضيف راسل أن المسيح لم يستحدث مقولة من لطمك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر أيضا. فقد سبق لبوذا أن دعا إليها منذ ما يقرب من ستة آلاف عام قبل المسيح. وهو مبدأ لا يضعه المسيحيون موضع التنفيذ على أية حال. ويبدى راسل إعجابه بنصيحة المسيح للرجل الغنى إذا أراد أن يتبعه أن يذهب ويبيع كل أملاكه ويوزعها على الفقراء. وهى نصيحة لا تجد استجابة بين المسيحيين.

عيوب تعاليم المسيح:

يقول راسل إنه ليس هناك دليل تاريخى على أن المسيح كان موجودا بالفعل ولهذا فهو يكتفى بنقد شخصية المسيح حسب ما جاء فى الإنجيل. والرأى عنده أن المسيح لم يكن حكيما عندما ربط بين عودته إلى الأرض على سحابة من المجد (وهو ما يعرف بالمجيء الثانى) وبين التبشير بنذر الموت والدمار الآتية عن قريب. أى أن المسيح استخدم مع معارضيه أسلوب التهديد والوعيد وهو أسلوب يترك فى النفس آثارا ضارة لأنه يثبط همة المسيحيين ولا يحفزهم على العمل البناء.

المشكلة الأخلاقية:

وأيضا ينحى راسل باللائمة على المسيح لتهديده الخطاة والرافضين لتعاليمه بنار الجحيم الأبدية. وهو يرى أن أى إنسان يتصف بقدر من الشفقة لا يمكن أن يذهب إلى هذه القسوة البالغة. ويقارن راسل بين أسلوب سقراط الدمث والمهذب فى التعامل مع معارضيه وأسلوب المسيح القاسى مع معارضيه وتهديده لهم بنار جهنم التى لاتنطفىء أبدا حيث البكاء وصرير الأسنان. يقول المسيح إن الله يغفر كل الخطايا والذنوب باستثناء خطيئة التجديف على الروح القدس ويهدد بمعاقبة مرتكبها بمنتهى القسوة. وهو موقف يخلو فى نظره من الرحمة. ويعتقد راسل أن تكرار تهديد المسيح للخطاة بسعير جهنم ينم عن الغلظة وعن تلذذه بمنظرهم وهم يكتوون بلظاها. ويعبر راسل عن حيرته فى فهم النص الوارد فى الكتاب المقدس عن موقف المسيح المتحامل على شجرة التين. فقد مر المسيح بها وأراد لها أن تثمر. غير أن الوقت لم يكن وقت إثمارها فلعنها فيبست شجرة التين فى الحال. ويتساءل راسل ما ذنب شجرة التين فى انها لم تثمر طالما أن الوقت لم يكن موسم إثمارها؟

العامل العاطفى:

يقول راسل إن إيمان الناس بالدين أمر لا ينهض على الحاجات بل على العاطفة المحضة. يقال إنه من

الخطأ أن يهاجم الانسان الدين لأنه هو الذى يعصم البشر من الرذيلة والزلل. يرى راسل أن رواية صامويل بطلر «العودة لزيارة إيرهون» تعطينا أوضح مثل على ذلك. فهذه الرواية تحكى لنا قصة رجل اسمه هيجز يأتى الى بلد ليقضى فيه بعض الوقت ثم يهرب منه فى بالون او منطاد ويغيب هذا الرجل عشرين عاما عن البلد ثم يعود إليه ليجد أن الناس أخذوا يعبدونه باسم «ابن الشمس» الذى قيل إنه صعد إلى السماء، وأنهم يحتفلون بهذا الصعود كل عام. وأراد الرجل العائد أن يوضح للناس أنه بشر مثلهم وأنه هو الذى طار فى بالون من بلدهم إلى مكان آخر. غير أنه قيل له ألا يفعل هذا لأنه يقوض بذلك أخلاق المجتمع التى نسجت حول أسطورة صعوده.

يدحض راسل الرأى القائل بأن الدين هو حافز الإنسان الى الفضيلة بقوله: إن الإنسان يزداد قسوة كلما توهجت فيه جذوة الإيمان فقد شهدت عصور الإيمان بالمسيحية بشاعات وأهوالا يشيب لها الولدان مثل محاكم التفتيش وإحراق الساحرات. والرأى عنده أن الدين المنظم أو الكنيسة هى العدو الأول لكل تقدم أخلاقى يحدث فى العالم وهو يضرب مثالا على مدى قسوة الكنيسة الكاثوليكية فيقول إذا شاء حظ امرأة عاثر أن تتزوج برجل مصاب بمرض الزهرى فإن الكنيسة الكاثوليكية تحظر طلاقهما ولاترى أى مانع فى إنجابهما أطفالا مصابين بهذا المرض. فالكنيسة تضع مفاهيم ضيقة لما تسميه الأخلاق ثم تضع هذه الأخلاق فوق كل اعتبار حتى ولو كان فى هذا سعادة البشر.

الخوف أساس الدين:

يقول راسل إن الدين يعتمد أساسا فى الإيمان به على الخوف من المجهول والرغبة فى أن يجد الإنسان أخا كبيرا يحتمى بحماه ويستظل بظله.. أخا يقف بجانبه فيما يمر به من محن. ويضيف راسل أن الخوف يولد القسوة. ولهذا ليس من المستغرب أن نرى القسوة تسير جنبا إلى جنب مع الدين. ثم يعرض راسل إلى الدور الذى يلعبه العلم فى تبديد بعض هذا الخوف ومحاولات الكنيسة المتكررة الوقوف فى وجه هذا العلم وتعطيل تقدمه.

ويختتم راسل محاضرته فى قاعة بلدية باترسى بقوله إن الإنسان استمد فكرة الإيمان بالله من نظم الطغيان والجبروت السائدة فى الشرق فعلاقة الإنسان بالله أشبه ما تكون بعلاقة العبد الذليل بالحاكم المستبد. وهى ذلة تأباها كل نفس تشعر بالعزة والكرامة.

وفى مقال نشره برتراند راسل عام ١٩٣٠ بعنوان: «هل أضاف الدين إسهامات مفيدة إلى الحضارة». يقول هذا الفيلسوف إن رأيه فى الدين هو نفس رأى الشاعر الرومانى لوكريشيوس وفحواه أن الدين مرض وليد الخوف يسبب شقاء هائلا للجنس البشرى. ورغم هذا فإنه لاينكر أن الدين أسدى خدمتين للإنسانية أولاهما تثبيت التقويم السنوى وثانيتهما أن الكهنة فى مصر القديمة سجلوا ظاهرتى الكسوف والخسوف بدقة بالغة جعلت من الممكن التنبؤ بهما . ويرى راسل أن الكنيسة لم تتأثر بتعاليم المسيح فى حين أنها أثرت فى المجتمع بدليل أننا نرى أن المبادىء التى بشر بها المسيح فى واد وأخلاق المسيحيين الفعلية فى واد آخر. فالمسيح

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

قال للأغنياء أن يعطوا كل ممتلكاتهم للفقراء وألا يقاتلوا وألا يعاقبوا الزنا وهو ما لا تفعله الكنيسة. وما ينطبق على المسيحية ينطبق على البوذية أيضا. وهذا هو التطور الطبيعي لأى دين. فبمجرد أن يكمل أى نبى ديناً تنشأ طبقة من الخبراء أى من الكهنة الذين يدعون لأنفسهم القدرة على تفسيره وشرحه مكتسبين بذلك البأس والسلطان. ويذكرنا راسل بمعارضه الكنيسة لكل من جاليليو وداروين وفرويد. فضلا عن معارضتها لحركة تحرير العبيد وفكرة العدالة الاجتماعية المتمثلة فى الاشتراكية وقد بلغ جبروت البابوات حدا جعل البابا جريجورى العظيم يكتب خطابا لأحد الأساقفة يلومه لأنه يشرح قواعد اللغة اللاتينية لنفر من أصدقائه.

المسيحية والجنس:

يقول راسل إنه ليس هناك موقف أكثر سوءا من الموقف الذى تتخذه المسيحية من الجنس. فموقفها من الجنس غير طبيعي وينم عن الخلل والمرض فالمسيحية تسعى ما وسعها السعى إلى قتل اللذة الجنسية. فالمرأة فى نظر الراهب تغرى بأخطر الشهوات. والكنيسة تغرس فى الإنسان الإحساس بالذنب فهى تعتبر ممارسة الجنس عملاً يندى له الجبين. وهى تحمل العداوة لتحديد النسل ويسرها أن ترى المرأة بسبب الإنجاب المتكرر منهوكة القوى فلا يصبح لديها مجال للاستمتاع بحياتها الجنسية. ويذهب راسل إلى أن المسيحية تغرس السادية فى نفوس المسيحيين وهى نفس السادية التى يتسم بها الله - كما تصوره المسيحية - فى علاقته بمخلوقاته. فإذا كنا نعتبر الإنسان الذى ينجب أطفالا يعلم سلفا انهم سوف يرتكبون الجرائم مسئولا عن هذه الجرائم فإن الله يعتبر مسئولا عن خلق بشر يعلم مقدما انهم سوف يرتكبون أوزارا جنسية.

اعتراضان على الدين:

يذهب راسل إلى وجود نوعين من الاعتراض على الدين أحدهما عقلى والآخر أخلاقى والاعتراض الأول ينهض على أنه لا يوجد سبب يجعل الإنسان يؤمن بصحة الدين. أما الاعتراض الأخلاقى فيستند إلى أن الدين نشأ فى ظروف كان الإنسان فيها أكثر وحشية وقسوة عما هو عليه الآن الأمر الذى حدا به إلى استحداث الدين كوسيلة لكبح جماحه والتخفيف من ضراوته. وينهض الاعتراض العقلى ضد الدين على أن كثيرا من المحدثين لا يرون غضاضة من الإيمان بفائدة الدين وجدواه دون الإيمان بصحته. ويعتقد راسل أن هذا الأمر مسألة خلافية ومثيرة للجدل. فقد يرى بعض الناس فوائد معينة فى دين ما قد ينكرها غير المؤمنين به. والأهم من ذلك أن مثل هذه النظرة البراجماتية التى لا تهتم بالشواهد والدلائل الدالة على صحة الدين نظرة تتنافى فى جوهرها مع العلم لأنها لاتقيم وزنا للشواهد والأدلة. ويرى راسل أن الأمانة العلمية تقتضى فى الإنسان أن يستيقن من صحة الدين قبل الإيمان بجدواه.

الروح وخلودها:

ثم ينتقل راسل إلى الحديث عن الضرر الناجم فى مجال الأخلاق عن تأكيد فردية الروح فى الدين المسيحى وهى فكرة استقاها هذا الدين من الفلسفة الرواقية. وهى نتيجة اليأس من إجراء أى إصلاح فى أحوال الدولة الرومانية السياسية. ويضيف راسل أن تركيز المسيحية

على روح الفرد أدى الى تعميق إحساس الأفراد بفرديتهم. وانغلاقهم على ذواتهم بخلاف ما أرادته الطبيعة منهم. فقد أرادت الطبيعة للإنسان عن طريق غريزة الجنس والرغبة فى الإنجاب وتكوين أسرة وغريزة الانتماء إلى الجماعة أن يخرج من شرنقة ذاته ويصبح كائنا اجتماعيا ثم جاءت المسيحية لتحطم رغبته فى ممارسة الجنس وإنجاب أطفال والانتماء إلى الجماعة. أى أن المسيحية جاءت لتعويض الأساس البيولوجى للوجود الإنسانى. ويتضح لنا هذا بجلاء من دعوة المسيح كما وردت فى الإصحاح العاشر من إنجيل متى (آيات ٣٤ - ٣٧): «لاتظنوا أنى جئت لألقى سلاماً على الأرض. ما جئت لألقى سلاما بل سيفا. فإنى جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها. وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أبا أو أما أكثر منى فلا يستحقنى. ومن أحب ابنا أو ابنة أكثر منى فلا يستحقنى» يقول راسل إن الاعتقاد بخلود روح الفرد أدى إلى ممارسة المسيحيين لكثير من مظاهر القسوة مثل الأسبان فى المكسيك وبيرو الذين اعتادوا تعميد أطفال الهنود قبل تهشيم رءوسهم حتى يضمنوا لهؤلاء الأطفال دخول ملكوت السماء. ويؤكد راسل أن فصل المسيحيين التام بين جسد الفرد وروحه أدى إلى عواقب وخيمة ليس فى مجال علم الأخلاق فحسب بل فى مجال الفلسفة أيضا.

المسيحية كمصدر للتعصب:

يقول راسل إن المسيحية ورثت عن الدين اليهودى احتكاره للحق واعتقاده الراسخ بأنه ولاشىء سواه هو الدين الصحيح. إلى جانب اعتقاد اليهود بأنهم دون سواهم يتسمون بالصلاح والهدى. ويرى راسل أن هذين الأمرين يشكلان كارثة مروعة فى تاريخ الغرب. فالكنيسة استثمرت بقدر ما تستطيع اضطهاد الرومان للمسيحيين قبل أن يجعل قسطنطين المسيحية الدين الرسمى للدولة الرومانية. ويذهب راسل إلى أن الحقيقة تغاير هذا تماما فاضطهاد الرومان للمسيحيين كان ضئيلا ومتقطعا ولأسباب سياسية محضة. ويذكرنا أن الفترة بين عصر قسطنطين ونهاية القرن السابع عشر شاهدت صنوفا من الاضطهاد الذى ألحقه المسيحيون بالمسيحيين أبشع وأفظع من اضطهاد الرومان لهم. ويستدل راسل على أن العالم كان أقل فى تعصبه من اليهودية والمسيحية بقوله إن قارىء هيرودوت يستلفت نظره أنه يظهر قدرا ملحوظا من التسامح نحو تقاليد الأجانب وعادات الغرباء التى وقف عليها فى أسفاره. أما التسامح الذى يظهره المسيحيون فى الوقت الراهن فهو نتيجة الهجمات التى دأب المتحررون على شنها على الممارسات المسيحية منذ عصر النهضة حتى وقتنا الحالى.

ويختتم راسل مقاله قائلا إن المسيحية تظهر تأرجحا بين الاعتقاد بحرية الإرادة، والاعتقاد المناقض بوجود قوانين تنم عن وجود خالق تسير الطبيعة عليها ولا تحيد عنها مثلما كان الحال فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويؤكد راسل أن الدين ينهض فى الأساس على الخوف. ويتضح لنا هذا بجلاء عندما يجد الإنسان نفسه وجها لوجه أمام المخاطر مثل الغرق والأوبئة الخ.. غير أنه يذهب إلى وجود عامل آخر يحدو بالانسان إلى الاعتقاد فى الدين وهو أنه ينظر إلى نفسه كدودة تزحف على سطح الأض. وأنه لما يرضى خيلاءه وغروره أن

يتصور أن الله مهتم به ومعنى بشئونه يستحسن مسلك الإنسان إذا اتصف هذا المسلك بالفضيلة ويسيئه أن يتسم مسلكه بالرذيلة، يقول راسل فى هذا الشأن انه لما يسعدنا ويرضى غرورنا أن نعتقد فى وجود إله يشاركنا مشاربنا ويتفق ذوقه مع أذواقنا. ويعرف راسل الفضيلة بأنها ذلك السلوك الذى يروق لعقلية القطيع أو السواد الأعظم من المجتمع. وعيب هذه الفضيلة فى رأيه أنها ترتبط بميل هذا القطيع إلى التنفيس عن نفسه بأسلوب سادى عن طريق ممارسة العنف. ومن ثم نرى جانبا من هذا القطيع لا يفتأ يضرب بعض الأفراد الذين ينتهكون أعرافه حتى الموت. وهو فعل ينم عن القسوة السادية.

ويخلص راسل إلى القول إن هناك ثلاثة دوافع للإيمان بالدين هى الخوف والكراهية والغرور أو الإعجاب بالنفس. وهى عواطف سيئة يحبذ راسل استئصالها من الطبيعة البشرية عن طريق التعلم وإصلاح النظام السياسى والاقتصادى. بفضل التصنيع والتقدم العلمى أصبح من الممكن تحقيق العدالة الاقتصادية بين البشر بشرط أن تنجح الإنسانية فى وضع حد للنمو السرطانى فتعداد السكان بمثل هذا النمو يؤدى إلى اندلاع الحروب وانتشار الأوبئة والمجاعات وهو الأمر الذى تفضله الكنيسة على استخدام موانع الحمل. وإحقاقا للحق لابد لنا أن نشير إلى أن موقف الكنيسة من هذه الأمور قد تغير فى وقتنا الراهن بحيث لم يعد فى كثير من الأحيان بمثل ماكان عليه من جمود وتزمت عندما نشر راسل مقالته فى الثلاثينيات من القرن العشرين.

وفى نوفمبر ١٩٥٤ كتب راسل مقالا من جزءين بعنوان: «هل يمكن للدين أن يداوى متاعبنا؟» ويطرح فى هذا المقال السؤال التالى:هل صحيح أن الأخلاق تنبع من الدين؟ والرأى عنده أن الأخلاق ليست مرتبطة بالدين، وأن الذين ينكرون الدين يتحلون بفضيلة ذات شأن عظيم تتصدر سائر الفضائل الا وهى فضيلة الأمانة الفكرية وهى فضيلة تحتم على الإنسان الا يضطهد الرأى المعارض لحين التوصل إلى المزيد من الأدلة المقنعة مثلما يحدث عندما يختلف العلماء مع بعضهم البعض. ويقسم راسل قواعد الأخلاق إلى نوعين:نوع يستمد جذوره من أصول الدين وآخر يستمد المبرر لوجوده من نفعه الاجتماعى ولاينكر راسل أن الدين فى الماضى أسدى شيئا من النفع عندما كانت المجتمعات الإنسانية أقل تحضرا مما هى عليه الآن وعندما كان الإنسان يخشى عقاب الآخرة. فلا غرو إذا رأينا السلطة الحاكمة تتحالف مع المؤسسات الدينية حتى لا تشق شعوبها عصا الطاعة عليها. ولكن الوضع تغير فى وقتنا الراهن فالإنسان لم يعد يؤمن بالآخرة بنفس القوة التى آمن بها فى الماضى. ولهذا فخشيته من العقاب الواقع على الأرض يزيد على خشيته من عقاب اليوم الآخر.

يقول راسل إن أسوأ عيب فى الدين هو أن الدين يقضى على حرية البحث والاستقصاء. وإذا كان الدين فى يومنا الحاضر لا يعلق المشانق أو يقيم المحارق لدعاة البحث والاستقصاء فإن هذا يرجع إلى التضحيات العظيمة التى بذلها رواد عصر النهضة الأوربية. وراسل يشبه الشيوعية بالدين فى عدائهما لحرية البحث العلمى والاستقصاء الموضوعى الذى يحتم على الإنسان عدم

الإيمان برأى لاينهض الدليل على صحته، ولهذا السبب يرفض **راسل** الرأى القائل بأن صحة الدين أو كذبه مسألة غير مهمة، استنادا إلى أن للدين نتائج وفوائد اجتماعية تبرر الأخذ به. يقول **راسل إن هربرت باترفيلد** الأستاذ بجامعة كامبردج عبر عن رأى مماثل فى كتابه المنشور عام ١٩٥٠ بعنوان «المسيحية والتاريخ» ويكرر **راسل** رفضه لحاجة **باترفيلد** البرجماتية. ويدحض **راسل** اعتقاد **باترفيلد** بولادة المسيحية العذرية قائلا إن أساطير الأقدمين تزخر بمثل هذه الحكايات. ورغم هذا فلا أحد يأخذها مأخذ الجد. ويضيف **راسل** فى معرض هجومه على **باترفيلد** أن المسيحية ليست أفضل من البوذية فى شىء فالبوذية لا تحرض على اضطهاد المعارضين فى حين تفعل المسيحية ذلك، فضلا عن أن الخلافة الإسلامية أظهرت قدراً ملحوظاً من السماحة نحو الأقليات اليهودية والمسيحية طالما أنها قامت بدفع الجزية. ويرى **راسل** أن العالم ليس بحاجة إلى الأديان بقدر حاجته إلى انتشار روح التسامح والتآخى بين البشر.

بقى أن نبين أن الفيلسوف البريطانى **برتراند راسل** لم يكن ملحدا بل كان - شأن **توماس وجوليان هكسلى** - لا أدريا أى أنه لايدرى إذا كان الله موجودا أم لا.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فى العدد القادم من إبداع :

الدين والأسطورة (٢)

١ ـ السموات الموحشة

حول تجربة الشك والتمرد والإلحاد فى الشعر الإنجليزى المعاصر.

ماهر شفيق فريد

٢ ـ نظرية كمال صليبى فى الميزان

محمد خليفة حسن

٣ ـ أولياء الله الفجار

محمود رجب

٤ ـ المصادر المصرية لأغانى الحب العبرية

شيرين أبو النجا

وبحوث أخرى

محمد خليفة حسن

الفكر اليهودى وعلاقته بالأسطورة

إن التغيير الأساسى الذى ميز بين حضارة ما قبل التاريخ وحضارة ما بعد التاريخ ينحصر فى عملية اكتشاف الكتابة واستخدامها فى تسجيل الأحداث الإنسانية، وانحسار الأسطورة أو ضعف دورها فى عملية الحفظ الشفهى للتراث الإنسانى. فقد بدأت الكتابة تضطلع بهذه المهمة كبديل للتراث الشفهى الذى بدأ يحل مكانه التراث المكتوب والذى استخدم بدوره لحفظ التراث الأسطورى ذاته. فقد تم تدوين الأساطير وكتابتها لكى تتحول الأساطير بدورها من مادة تراثية شفهية إلى مادة مكتوبة مدونة، الأمر الذى ساعد على حفظها من الضياع.

إن عصر الحضارات التاريخية لم يأت بنهاية للتفكير الأسطورى فى الشرق الأدنى القديم وذلك لأن التغيير الذى طرأ على الشرق القديم لم يكن تغييرا فى مجال التفكير الدينى، ويمكن القول إن التفكير الدينى فى عصر الحضارات التاريخية كان امتدادا للتفكير الدينى فى عصور ما قبل التاريخ، لا يختلف عنه سوى فى التفاصيل وفى الرؤية الدينية المتطورة المتعمقة التى تناسب فكر الحضارات التاريخية، والتقدم الذى نتج عن هذه الحضارات فى كل مجالات الأنشطة الإنسانية. وربما كذلك فى ظهور بوادر للشك الدينى الذى لم يتطور ليصبح فلسفة دينية واضحة، حيث نجد بعض القصص والنماذج الأدبية التى بدأت تشكك - على استحياء - فى قيمة الآلهة وتثير مسائل ترتبط بصفاتها المتناقضة. ولكن ظلت هذه النماذج تمثل استثناءات نادرة لقاعدة دينية أساسية تحتم الطاعة للآلهة والاستسلام لإراداتها حتى وإن تناقضت.

وكان مغزى بداية ظهور مثل هذا الشك هو فتح الطريق أمام العقل لكى يفهم طبيعة الآلهة. ويخضع هذه الطبيعة للتحليل العقلى، ويثير الشكوك حول قدرة الآلهة وإراداتها، ويفتح المجال أمام فكر دينى من نوع جديد يمكن أن نسميه بداية بفكر عقلانى معاد للفكر الأسطورى المسيطر على العقل الإنسانى. وقد تمخض عن هذا الفكر العقلانى نوعان من الفكر المعادى للأسطورة أولهما فكر دينى اعتمد على العقل، ولكنه استمد رؤيته الدينية من مصدر غير إنسانى وهو الوحى الإلهى، وكان هذا من خلال ظهور فكرة التوحيد كما مثلتها ديانة بنى إسرائيل. والنوع الثانى من الفكر المعادى للأسطورة اعتمد أيضاً على العقل، ولكن فى صورة أقوى من الفكر الدينى الجديد. ولم يكن هذا الفكر العقلى الجديد المعادى للأسطورة سوى الفكر الفلسفى كما عرفه اليونان (١) حيث اعتمد على العقل اعتمادا كليا رافضا للمعرفة التى لا تخضع للتحليل العقلى. ومن هنا تم رفض المعرفة الأسطورية لخروجها كثيراً على حدود العقل وعدم خضوعها للتحليل العقلى (٢) وقد التقى الفكر الدينى الجديد مع الفكر الفلسفى فى الاعتراف بالعقل وإعطائه دوراً كبيراً كمصدر للمعرفة. واختلف الفكران فى مسألة الوحى الإلهى كمصدر خارجى للمعرفة لا يخضع لسيطرة العقل. فقد اعتمد الوحى فى الفكر الدينى التوحيدى كمصدر أول وأساسى للمعرفة يتلوه العقل كمفسر للوحى ومحلل لمضمونه. بينما أنكرت الفلسفة الوحى كمصدر للمعرفة ولم تعترف إلا بالعقل كمصدر أول وأساسى للمعرفة الإنسانية. وليس هنا مجال الحديث عن الفروق بين الوحى والعقل كمصدرين للمعرفة وسنكتفى بتحديد موقف كل منهما من التفكير الأسطورى وهو - كما ذكرنا - موقف متشابه إلى حد كبير رغم الاختلافات الأساسية المعروفة بين الدين التوحيدى والفلسفة. فقد كانت الأسطورة بلا شك عدوا مشتركا لكل من الدين التوحيدى المعتمد على الوحى الإلهى والفلسفة المعتمدة على العقل. وهذا الاتفاق على رفض الأسطورة من الجانبين كانت ركيزته الأساسية عدم خضوع الأسطورة للعقل وخروجها على حدوده، فى الوقت الذى اعتمد فيه كل من الوحى والفلسفة على العقل وقيمته كمصدر للمعرفة على الرغم من الاختلاف حول طبيعة الدور الذى يلعبه العقل فى المعرفة.

أولاً: الموقف الدينى التوحيدى العام من الفكر الأسطورى:

هناك موقفان للدين من الأسطورة والفكر الأسطورى. موقف من الممكن أن يوصف بأنه إيجابى تجاه الأسطورة وهو الموقف الدينى الوثنى أو الطبيعى. والموقف الثانى موقف سلبى تماما ومضاد للفكر الأسطورى وهو الموقف الدينى التوحيدى. ففى الديانات البدائية الوثنية المرتبطة بالطبيعة ارتباطا عضويا نمت الأسطورة كوسيلة تعبير دينية تتناسب مع البنية العقلية للإنسان فى عصور نشأته الأولى فى أحضان الطبيعة، وفى ظل تقديسه للطبيعة وعناصرها. وهى عصور كان الإنسان نفسه جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ولم يكن مستواه العقلى يسمح له بالاستقلال عن الطبيعة التى كانت محل تقديسه لما كانت تثيره فى نفسه من مشاعر الرهبة، ولما تملكه الطبيعة من قوى عجز الإنسان عن فهمها وكشف أسرارها. والديانات القديمة ديانات طبيعية بمعنى أن الإنسان فيها استمد آلهته وأفكاره الدينية من الطبيعة

المحيطة به. فالدائرة التى يعيش فيها الإنسان اشتملت على عدد من الكائنات الطبيعية التى قدسها الإنسان لما تملك من قوى خيرة أو شريرة أو قوى متناقضة تجمع بين الخير والشر للإنسان. وقد كون الإنسان مع هذه الكائنات الطبيعية عائلة طبيعية واحدة، وارتبط معها فى علاقات مباشرة. وقد عبر عن هذه العلاقات فى لغة طبيعية كانت الأسطور وسيلتها المناسبة.

وقد كان التوحيد بمثابة ثورة على الفكر الدينى الطبيعى. فقد أعطى التوحيد للعقل انطلاقته الأولى فى سبيل الوصول إلى حقيقة الدين. فالتوحيد فى أساسه دعوة عقلية إلى التدبر فى شئون الطبيعة والكون من أجل تخليص الإنسان من قبضة الطبيعة، وتحريره من تأثيرها الدينى الذى أوقعه فى دائرة التعدد المواكب لتعدد العناصر الطبيعية. فقد كان تعدد الآلهة استجابة إنسانية لتعدد عناصر الطبيعة فى وقت لم يكن العقل الإنسانى قد توصل إلى وسائل عقلية للسيطرة على الطبيعة. ومع التطور التدريجى للتحكم العقلى فى الطبيعة وعناصرها بدأت تقل بالتدريج درجة تقديس الإنسان للطبيعة. وبدأ العقل يبحث عن القوة المتحكمة فى الطبيعة. ويعتقد أن هذا البحث مر بمرحلة داخلية أى من داخل الطبيعة فتم الوصول فى بعض الحضارات التاريخية إلى تخصيص عنصر طبيعى واحد بالعبادة والتقديس، أى الانتقال بالفكر الدينى الطبيعى من الإيمان أو الاعتقاد فى عناصر إلهية متعددة إلى الاعتقاد فى عنصر إلهى واحد يمثله عنصر طبيعى واحد يمتلك فى ذاته مجموع القوى التى كانت تمتلكها العناصر الطبيعية المتعددة. وهكذا ظهرت فى بعض ديانات الحضارات التاريخية حركات دينية تركز العبادة فى إله طبيعى أكبر مسيطر على الآلهة الصغرى، مع اختلاف لدى هذه الديانات فى تحديد هذا العنصر الطبيعى وفقا لظروفها البيئة الطبيعية. وكان من أبرز هذه التطورات الدينية حركة **أخناتون** فى مصر القديمة والتى اعتبرت الشمس ممثلة لهذا الإله الطبيعى الأكبر فأفردت له العبادة مع ميول واضحة إلى عدم الإعتراف بألوهية العناصر الطبيعية الأخرى، فكانت الاخناتونية أكبر خطوة اتخذت فى التاريخ الدينى للعالم القديم إلى التوحيد الخالص داخل الطبيعة. ولكن لظروف داخلية وخارجية لم يكتب للإخناتونية النجاح الذى كان ينتظرها، والتى ربما انتهى بها إلى اتخاذ الخطوة الجريئة التالية، وهى الخروج بفكرة الإله الواحد من داخل الطبيعة إلى خارجها.

هذه الخطوة الجريئة تم الاحتفاظ بها لكى يتم الإعلان عنها عن طريق الوحى الإلهى إلى الأنبياء والرسل. والإعلان عنها لم يأت متأخرا إذ أنه لم يخضع لعملية التطور الطبيعى للإنسان داخل الطبيعة، ولم يخضع أيضا لمسألة التطور العقلى للإنسان والذى لم يصل به إلى أكثر من فكرة التوحيد الطبيعى، ولم يمكنه من النظر فى التوحيد خارج حدود الطبيعة وبعيدا عن تأثيرها الدينى الهائل. فالدعوة إلى التوحيد غير الطبيعى دعوة يعود بها أهل التوحيد إلى بداية الخليقة ففى اليهودية والمسيحية والإسلام إقرار بقدم التوحيد وعودته إلى آدم أول الخلق. وهذا يعنى أن الاتجاه التوحيدى وهو الأصل فى التدين قد سار جنبا إلى جنب مع التيار الطبيعى الوثنى، وأن هناك فترات من التاريخ الدينى للبشرية شاهدت الدعوة إلى التوحيد فى شكله الطبيعى والتوحيد فى شكله الميتافيزيقى. فدعوة **إخناتون** مثلا كانت قريبة العهد بدعوة **موسى** عليه السلام، وكذلك

كانت من قبل دعوة إبراهيم عليه السلام تزامنها أو تسبقها دعوات إلى التوحيد الطبيعي فى بلاد النهرين أو فى المنطقة السورية وبلاد العرب. والغالب أن دعوات الأنبياء والرسل «عليهم السلام» إلى التوحيد الميتافيزيقى كانت بمثابة محاولات لتوجيه العبادة فى زمانهم من التركيز على الطبيعة فى عناصرها - قلت أو كثرت - إلى البحث عن الإله الواحد خارج الطبيعة فهى دعوات ميتافيزيقية سابقة على ظهور الفلسفات الميتافيزيقية عند اليونان بآلاف السنين.ولعل أهم ما يميز التوحيد الميتافيزيقى أنه توحيد يعتمد على العقل المستند إلى الوحى فى توجيه الإنسان فى مجال التفكير الدينى إلى معرفة حقيقة الطبيعة، وإلى إدراك الطبيعة المتغيرة للطبيعة، والتى مع اكتشافها التدريجى تم وضع الطبيعة فى إطارها الصحيح كمخلوق قابل للتغير، وينطلى عليها ما ينطلى على الإنسان من متغيرات تشير إلى عدم ديمومتها وإلى خضوعها إلى قوانين خارجة على طبيعتها المادية. وبسبب هذه البنية العقلية للتوحيد طرأ على الدين الطبيعى عدة تغييرات جذرية فى الفهم التوحيدى للطبيعة من بينها أن العلاقة الرابطة بين الإله الواحد المعبود ومن يعبدونه ليست علاقة مادية لأن الإله ليس إلها ماديا محسوسا كآلهة الطبيعة. إنه ذات إلهية مستقلة عن الطبيعة ولا يمكن تجسيدها أو تمثيلها فى أية صورة من الصور الطبيعية المخلوقة. وهو إله منزه عن الطبيعة والخلق. والعلاقة بينه وبين الطبيعة والخلق ليست علاقة مادية. فهو إله لكل الطبيعة والخلق لأنه الخالق لكليهما، وعلاقته بهما يعبر عنها من خلال الطاعة الواجبة على المخلوق تجاه الخالق. وفكرة الخلق لم تعد فكرة مادية تتم من خلال التقاء عناصر طبيعية إلهية، ولكنها تتم من خلال الإرادة الإلهية القادرة على الخلق من العدم، والمنجزة للخلق من خلال الكلمة الإلهية المعبرة عن الإرادة الإلهية. الخلق يتم من خلال الأمر الإلهى كما عبرت عنه التوراة بعبارة «ليكن نور فكان نور» أو من خلال التعبير القرآنى الصريح «كن فيكون». كما أن الإله الواحد إله حى لا يموت لأنه ليس كائنا ماديا يتعرض لما كانت تتعرض له آلهة الطبيعة من متغيرات طبيعية تجعلها غير قادرة على الاستمرار فى الوجود. ومن صفات الإله الواحد سيطرته التامة على الطبيعة والتاريخ وهو القادر على تغيير مسيرة التاريخ وتغيير القانون الطبيعى.

وكان من الضرورى أن تتغير اللغة المستخدمة للتعبير عن العلاقة بين الإله الواحد وبين خلقه. ومن هنا كانت لغة الوحى لغة عاقلة مفهومة للإنسان المكلف بتنفيذ الأحكام والشرائع الإلهية المكونة لمادة الوحى الإلهى والهادفة إلى تنظيم الحياة الإنسانية على أساس من الشريعة الإلهية. ولغة الأسطورة تعجز عن التعبير عن هذا المضمون الجديد للدين. فهى لغة يختلط فيها المعقول باللامعقول والحقيقى بالوهمى فى لغة رمزية غير مباشرة وفى لغة غامضة استمدت غموضها من الطبيعة المجهولة فى معظمها للإنسان. ومع انتهاء تقديس الطبيعة تغيرت اللغة الدينية فأصبحت لغة عاقلة لا مجال للخلط فيها بين المعقول واللامعقول أو بين التاريخى والأسطورى. هذه الثورة على الطبيعة كانت ثورة عقلية حولت وسيلة التعبير إلى لغة عقلية هى أساس الاتصال بين الإنسان والإله الواحد. والوحى الإلهى ما هو إلا خطاب عقلى لتوصيل رسالة إلهية إلى الإنسان بطريقة

مباشرة تخاطب العقل والمنطق فى لغة غير أسطورية يفهمها الإنسان فهما مباشرا .

هذا التغير فى لغة الدين أدى إلى تطور موقف معاد ومضاد للغة الأسطورة. ورفضت الأسطورة رفضا مطلقا بسبب عدم عقلانيتها وعجزها فى التعبير عن اللغة الجديدة فى الدين وهى لغة العقل، لغة الخطاب الواضح المباشر الذى تستند إليه عملية التكليف الإنسانى، فالتكليف الإلهى للإنسان يقوم على اللغة المفهومة البعيدة عن الرمزية والغموض. والطاعة الإنسانية للإرادة الإلهية تقوم على أساس من الفهم الصريح لمضمون الإرادة الإلهية.

ثانيا: طبيعة الفكر الإسرائيلى وعلاقته بالفكر الأسطورى.

ليس هناك شك فى أن الفكر الإسرائيلى القديم ـ خاصة فى مرحلته العبرية ـ قد نشأ فى أحضان الأسطورة. وقد كان للأسطورة دائما دور عظيم فى مسيرة الفكر الإسرائيلى بعد المرحلة العبرية وخلال المرحلتين الإسرائيلية واليهودية. (٣) وقد ورثت الديانة اليهودية هذا التراث الأسطورى، ولم تتمكن من التخلى عنه، بل على العكس لقد أضافت إليه وزادته أسطورية خاصة بعد حدوث الشتات اليهودى العام منذ القرن الأول الميلادى، والذى نتج عنه اختلاط اليهود بمعظم شعوب العالم، ووقوعهم تحت التأثير العام لفكر هذه الشعوب رغم الحرص الشديد على عدم الاندماج عن طريق تحقيق العزل التام للجماعات اليهودية عن الشعوب الأخرى وهو العزل الذى أدى إلى انتشار ظاهرة الجيتو فى الحياة اليهودية وقد عمد الفكر اليهودى إلى خلق الأساطير لأسباب قومية ودينية كما ساعد الانعزال اليهودى داخل الجيتو على خلق الأساطير والأفكار غير العقلانية التى تمحورت حولها مسألة علاقة اليهودى بغير اليهودى أو علاقة مجتمع الجيتو بالمجتمع الكبير الذى يقع داخله الجيتو. ويصح القول هنا أيضا بأن المجتمع الكبير نفسه وهو مجتمع الأغلبية ـ كون رؤيته ونظرته تجاه اليهود بتأثير هذه العزلة اليهودية داخل الجيتو فجاءت رؤيته متأثرة باتجاهات غير عقلانية سادت العلاقات اليهودية المسيحية خلال العصر الوسطى فى الغرب المسيحى. وهى رؤية لم تتكون فى المجتمع الإسلامى عن الجماعات اليهودية، وذلك بسبب العلاقات المباشرة التى ميزت الحياة اليهودية داخل المجتمع الإسلامى الذى عرف بتسامحه الكبير تجاه اليهود وأهل الكتاب عامة، الأمر الذى لم يدفع اليهود فى المجتمع الإسلامى إلى الانزواء داخل الحى اليهودى دفاعا عن النفس وخوفا من الضياع والاندماج كما حدث فى المجتمع المسيحى فى الغرب.

وإذا تتبعنا تاريخ تغلغل التراث الأسطورى فى التراث اليهودى لوجدنا أن هناك عدة منافذ للتراث الأسطورى القديم تسرب منها إلى الفكر اليهودى العام ـ بصرف النظر عن مراحل تطوره المعروفة ـ وأصبح العنصر الأسطورى أحد المقومات الأساسية للفكر اليهودى خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار طول فترة تعرض الفكر اليهودى لتأثير الفكر الأسطورى. ولعل من أهم منافذ الأسطورة إلى التراث اليهودى هو ظهور العبريين فى بيئة وثنية هى بيئة الشرق الأدنى القديم. فقد ظهر العبريون كأحد شعوب المنطقة السورية. ونتيجة لحركة الهجرات السامية القديمة من شبه الجزيرة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

العربية إلى الإقليم السورى الممتد من فلسطين فى الجنوب إلى حدود الأناضول فى الشمال. وتعد المنطقة السورية من أغنى بيئات الشرق الأدنى القديم فى تراثها الأسطورى. وقد كانت دائما ملتقى لأساطير العالم القديم بحكم موقعها المتوسط بين أعظم بلدان الفكر الأسطورى القديم، مصر بتراثها الأسطورى الهائل فى الجنوب وبلاد الأناضول فى الشمال. كما وقعت تحت تأثير الفكر الأسطورى القادم عن طريق البحر - أو عن طريق البر أحيانا - وهو الفكر الأسطورى اليونانى بعظمته وتعقيداته المعروفة. كما وقعت المنطقة كثيرا تحت غزو شعوب البحر الذين ترك غزوهم بلا شك تأثيرات أسطورية كبيرة. وإضافة إلى هذا كله وقعت المنطقة السورية تحت السيادة البابلية الآشورية الأمر الذى أضفى على فكرها الأسطورى تأثيرات أسطورية عظيمة من منطقة بلاد النهرين. وهكذا كانت المنطقة السورية ملتقى للفكر الأسطورى فى العالم القديم من خلال هذه التأثيرات المصرية اليونانية الأناضولية البابلية الآشورية فضلا عن الأصول الأسطورية التى اكتسبها الإقليم السورى من الهجرات السامية المتكررة إليه من شبه الجزيرة العربية.

هذا الوضع الأسطورى الفريد من نوعه فى التاريخ القديم ترك أثره الكبير على فلسطين كجزء من المنطقة السورية فأصابها نصيب عظيم من المؤثرات الأسطورية. ولا يجب أن نتجاهل هنا التأثير الأسطورى الداخلى لشعوب المنطقة السورية على بعضها البعض فهذا الشريط الساحلى المحصور بين مصر وشبه الجزيرة العربية فى الجنوب وبلاد الأناضول واليونان فى الشمال والشمال الغربى شهد ظهور عدد كبير من الشعوب التى عاشت إلى جانب بعضها البعض متزامنة أو فى فترات متباينة من التاريخ والتى اختلطت ببعضها اختلاطا يصعب تجاهله فى مسألة انتشار الفكر الأسطورى وتأثيره. فقد نشأ وعاش فى هذه المنطقة المذكورة وعلى مساحات متقاربة كل من الكنعانيين والفنيقيين والآراميين والفلسطينيين والعبريين، هذا فضلا عن مجموعة أخرى من الأقوام والجماعات مثل المواببن والأدويين واليبوسيين والعموريين والقيداريين وغيرهم. ورغم اختلاف ديانة العبريين عن ديانات الشرق الأدنى القديم فقد فشلت الديانة العبرية القديمة فى مقاومة هذا المد الأسطورى الهائل فوقعت تحت تأثير الفكر الأسطورى المتعدد من داخل المنطقة السورية وخارجها. ونظرًا لضعف التوحيد وعدم تبلورنظام دينى توحيدى ثابت فقد تسربت الوثنية فى عديد من الأشكال إلى ديانة العبريين حتى انه يصعب أحيانًا عزلها عن الديانات الوثنية المحيطة بمنطقة فلسطين. ويعتقد أن المادة الأسطورية التى وجدت طريقها إلى ثقافة العبريين الدينية انتهى الأمر بها إلى أن تصبح فيما بعد أحد العناصر الثقافية التى تسربت إلى مادة التوراة وأصبحت جزءًا أساسيًا من بنية التوراة ممثلة لتراث المرحلة العبرية من تاريخ الفكر اليهودى

وبالإضافة إلى المادة الأسطورية التى خلفتها المرحلة العبرية بميولها الوثنية اختلط العبريون ببعض الشعوب ذات التراث الأسطورى القوى وذلك لظروف اقتصادية أو سياسية. فمنذ عصر **يعقوب** عليه السلام انتقلت الحياة العبرية الأساسية إلى مصر بسبب ظروف المجاعات التى تعرض لها العبريون فى فلسطين، ونتج عنها هجرة العبريين بزعامة **يعقوب** عليه السلام إلى

مصر. وقد تسمى العبريون منذ عصر **يعقوب** ببنى إسرائيل بعد تغيير اسم **يعقوب** إلى **إسرائيل** حسب الحلم أو الرؤيا التى رآها **يعقوب** فى المنام. وقد انقسم بنو اسرائيل نتيجة للظروف الاقتصادية إلى فريقين فريق يضم **يعقوب** وذريته وهم الذين هاجروا إلى مصر وهو الفريق الذى يضم صفوة القوم. وفريق آخر بقى فى فلسطين وهو يضم ضعاف القوم وأراذلهم الذين لم يقدروا على الهجرة أو آثروا البقاء رغم الظروف الاقتصادية الصعبة. والدليل على أنهم كانوا من ضعاف القوم وأراذلهم أن مسيرة التاريخ الإسرائيلى اعتمدت على هذه الفئة التى هاجرت مع **يعقوب** وذريته إلى مصر. فهذه الفئة هى التى تم لها الخروج من مصر بعد ذلك تحت قيادة **موسى** عليه السلام وعودتها إلى فلسطين بعد خمسة قرون تقريبا من الحياة فى مصر. وهى الفئة التى تمكنت من استيطان كنعان وتطوير نظام للحكم تطور خلال عدة قرون إلى أن انتهى بقيام نظام الدولة على يد **شاؤول وداود وسليمان**.

وفى مصر وقعت جماعة بنى إسرائيل تحت التأثير الهائل للحضارة المصرية القديمة ورغم اختلاف ديانتها التوحيدية عن ديانة المصريين الوثنية إلا أن طول فترة الإقامة الإسرائيلية فى مصر إذ تقترب من خمسة قرون ممتدة من بين عصر **يعقوب ويوسف** عليهما السلام إلى عصر **موسى** عليه السلام تعرض فيها التوحيد الإسرائيلى للإهمال والنسيان والضياع رغم ما عرف عن القوم من تمسكهم بدينهم. ونعتقد أن الإسرائيليين دخلوا فى العبادة المصرية القديمة. والأهم من ذلك كله تشربهم للتراث الأسطورى المصرى القديم وما ارتبط بالآلهة المصرية القديمة من حكايات وأساطير وعبادات وطقوس لم ينسها القوم حتى بعد ظهور **موسى** عليه السلام فيهم وعودة التوحيد كعقيدة أساسية لهم. وحادثة العجل الذهبى خير دليل على مدى سيطرة العبادة المصرية القديمة على نفوسهم ومشاعرهم كما أن تمردهم على حياة الصحراء فى سيناء فيه الدليل الكافى على مدى اندماجهم فى طرق الحياة المصرية القديمة التى فقدوها بعد الخروج. ومما لاشك فيه أن الحياة الإسرائيلية فى مصر أدت إلى حدوث تأثير أسطورى على الإسرائيليين لم تسلم منه ديانتهم حتى بعد تطورها وقيامها على أساس من التوحيد المدعم بالوحى الإلهى بعد نزول التوراة على **موسى** عليه السلام وقيام الحياة الإسرائيلية على أساس من تشريعاتها.

أما المرحلة التالية من تسرب التراث الأسطورى إلى الفكر الإسرائيلى وقد حدث بعد الخروج من مصر حيث وقع الإسرائيليون تحت التأثير الحضارى للكنعانيين وهم شعب وثنى له تراثه الأسطورى الغنى الذى تمكنوا به من هزيمة التوحيد الإسرائيلى رغم الانتصار العسكرى الظاهرى للإسرائيليين والذى مكنهم من تحقيق الاستيطان فى أرض كنعان. ويجب أن نشير هنا إلى أن التأثير الوثنى الكنعانى كان تأثيرا طاغيا ظهرت آثاره فى تخلى بعض حكام الإسرائيليين عن عبادة الإله الواحد والدخول فى عبادة آلهة الكنعانيين. هذا فضلا عن أن بقية العبريين الذين لم يهاجروا أصلا إلى مصر زمن **يعقوب** عليه السلام قد انخرطت فى الثقافة الكنعانية الوثنية واندمجت فيها اندماجا كليا وأصبح من الصعب التعرف على كيان واضح لهم أو التعرف على دور لهم فى مساعدة الخارجين من مصر والداخلين إلى كنعان والمستوطنين فيها بما يعنى أنهم قد اندثروا تماما أو تم

اندماجهم الكامل فى الكنعانيين. ونظرا لضخامة التأثير الكنعانى الوثنى فقد تحول موضوع الوثنية الكنعانية وضرورة مقاومتها إلى موضوع أساسى من قضايا حركة النبوة الإسرائيلية وهى حركة مقاومة للوثنية الكنعانية وإصلاح للدين الإسرائيلى وتصحيح للتراث الإسرائيلى وتخليص له من الفكر الأسطورى الكنعانى.(٤)

وقبل أن يتحقق لحركة النبوة الإسرائيلية هدف التخلص من وثنية الكنعانيين وأساطيرهم يحدث تطور سياسى جديد يؤدى إلى فتح منفذ جديد للتراث الأسطورى إلى الفكر الإسرائيلى. فقد وقع الغزو الأشورى للشرق الأدنى القديم واحتل الآشوريون الجزء الشمالى من فلسطين وسبوا سكانه إلى بلاد النهرين. الأمر الذى عرضهم لغزو ثقافى جديد وللوقوع تحت تأثير تراث أسطورى جديد هو تراث بلاد النهرين. وبعد ظهور القوة البابلية الجديدة التى تضع نهاية للحكم الأشورى فى بلاد النهرين وتواصل غزو الشرق الأدنى القديم، تقع فلسطين بأكملها تحت الحكم البابلى فى القرن السادس قبل الميلاد ويتم سبى سكانها إلى بلاد النهرين فيما عرف بالسبى البابلى وهكذا تنتقل الحياة الإسرائيلية من منطقة فلسطين إلى بلاد النهرين، خاصة وأن الذين تم سبيهم فى الشمال والجنوب إنما كانوا من خيرة السكان وأصحاب المهارات فيهم. فضلا عن الطاقة البشرية المؤهلة لخدمة بلاد النهرين. وفى بابل تعرض الإسرائيليون وبشكل أقوى للتأثير الحضارى البابلى والذى ظهر فى أقوى صورة فى التأثير الأسطورى. وقد كان تأثير بلاد النهرين عميقا ومتنوعا وحيا حيث ترك بصماته واضحة فى صفحات التوراة وبقية كتب العهد القديم، والتى شهدت فترة تدوينها الأساسية وعصر تثبيت نصوصها خلال السبى الآشورى والبابلى مما سمح بتسرب المواد الأسطورية والتشريعية المتعددة من حضارة بلاد النهرين. فالنصوص التشريعية فى التوراة يظهر واضحا فيها تأثير قوانين بلاد النهرين خاصة قانون حمورابى. كما أن القصص التوراتى الخاص بالخلق والطوفان وبرج بابل تظهر فيها الأثر البابلى عظيما وقويا. كما تشهد أسفار الأنبياء كذلك بانتشار ثقافة بلاد النهرين وتأثيرها على اتجاهات الفكر الإسرائيلى فى عصر النبوة الكلاسيكية وهو العصر الذى يقع بين وحى السبيين الآشورى فى القرن الثامن والبابلى فى القرن السادس، ويمتد بعد السبى البابلى إلى نهاية عصر النبوة فى القرن الرابع قبل الميلاد. وكما اتخذ الأنبياء من الوثنية الكنعانية هدفا لحركتهم فى فلسطين، اعتبروا وثنية بلاد النهرين ومقاومة الفكر الأسطورى لبلاد النهرين هدفا ثانيا خاصة بالنسبة للأنبياء الذين عاصروا السبى الآشورى والسبى البابلى.

ومن المنافذ الأخرى للأسطورة إلى التراث الإسرائيلى - والذى أصبح منذ نهاية السبى البابلى يسمى بالتراث اليهودى - ما وقع من تأثير فارسى على التراث اليهودى. فقد لعب الفرس دور المخلص لليهود من السبى البابلى وعاملوا اليهود معاملة متسامحة وسمحوا لهم بالعودة إلى فلسطين وإعادة بناء الهيكل. وفى ظل هذا التسامح الفارسى وقعت اليهودية تحت تأثير ديانات فارس وأعظمها فى هذه الفترة ديانة زرادشت وهى ديانة شبه توحيدية مما جعل تأثيرها على اليهودية عظيما. ولقد تطورت اليهودية تطورا هائلا بتأثير

الزرادشتية. فقد انتقلت منها إلى اليهودية الأفكار الخاصة بالبعث والثواب والعقاب والمسيح المخلص وبعض الأفكار الحشرية المتعلقة بعالم ما بعد الموت.

كما نعتقد ايضا ان فكرة الشيطان قد اخذتها اليهودية عن الزرادشتية. ومما لا شك فيه أن الأفكار الزرادشتية انتقلت إلى اليهودية بمضامينها الأسطورية وبما ارتبط بها من تراث أسطورى فارسى وقصص دينى يشرح القصائد الزرادشتية.

وأخيرا يجب أن نشير إلى منفذ جديد للفكر الأسطورى إلى التراث اليهودى الا وهو وقوع اليهود تحت الحكم اليونانى بعد غزو الإسكندر الأكبر للشرق الأدنى وخضوع فلسطين لحكمه كنتيجة من نتائج هذا الغزو.. وعلى الرغم من أن التأثير اليونانى فى جانبه الخطير والهام كان فلسفيا فقد فتح الباب أيضا واسعا أمام الفكر الأسطورى اليونانى وأمام الثقافة اليونانية فلسفية ووثنية دينية، لكى توجه ضربة قوية إلى التراث اليهودى. وقد اتضح هذا التأثير الفلسفى والوثنى فى بعض الكتب المتأخرة من العهد القديم مثل سفر الجامعة وسفر دانيال بما ورد خاصة فى السفر الأخير من أفكار أسطورية واضحة.

من هذا الغرض التاريخى لمسيرة الفكر الإسرائيلى اتضح لنا مدى تأثير هذا الفكر بالتراث الأسطورى للشرق الأدنى القديم. وفضلا عن هذا الدور القوى والواضح لأساطير الشرق الأدنى القديم على التراث الإسرائيلى. فإن الإسرائيليين طوروا أيضا تراثهم الأسطورى الخاص بهم. على الرغم من اعتمادهم التوحيد كعقيدة أساسية. ويعود هذا التطوير للتراث الأسطورى الخاص إلى حقيقتين: الأولى ردة الديانة إلى الطبيعة بفضل المؤثرات الأجنبية السابقة الذكر. والحقيقة الثانية تعود إلى تأثر الظروف السياسية التى مر بها الإسرائيليون والتى حولت الديانة إلى ديانة قومية سمحت بظهور أساطيرها الخاصة والتى دارت حول الشخصيات الدينية الأساسية فحولتها إلى شخصيات قومية من أهمها الأساطير التى حيكت حول الأنبياء الأوائل **إبراهيم وإسحاق ويعقوب** والذين تحولوا إلى اباء لبنى إسرائيل وقد لعبت الأسطورة دورها فى تحويل هذه الشخصيات من شخصيات نبوية إلى شخصيات أبوية قومية ترتبط بجماعة بنى إسرائيل بالنسب والعرق. هذا فضلا عن الأساطير التى حيكت حول بعض الشخصيات الإسرائيلية الهامة مثل **يوسف وموسى** الذين حولتهما الأسطورة إلى أبطال قوميين، وكذلك شاؤول وداود و**سليمان** المؤسسين للمملكة وغيرهم من الشخصيات الهامة فى التاريخ الدينى الإسرائيلى. وهكذا لعبت النزعة القومية دورا رئيسيا فى خلق الأسطورة.

هذا وقد أدى الاحتفاظ بالتراث الشفهى الذى نشأ حول روايات وقصص بالعهد القديم بما يحتويه من عناصر أسطورية إلى تغلغل التفكير الأسطورى فى الوجدان اليهودى. ومن المعروف أن الكتابات اليهودية الأساسية بعد كتاب العهد القديم اشتملت على كتابات الأبوكريفا وعلى كتابات التلمود. ويحتوى هذان المصدران على مادة أسطورية غنية تعود فى معظمها إلى أصول شفاهية فهى تمثل التراث الشفهى الذى وجد طريقه إلى التدوين فكون فيما بعد ما عرف باسم الأبوكريفا وهى الكتابات غير القانونية و الكتابات الخفية

والتى سببت طبيعتها الأسطورية خلافا كبيرا بين اليهود حول قيمتها الدينية وحول شرعيتها وقانونيتها ككتابات مقدسة. وكذلك من المعروف أن التلمود. رغم أهميته التشريعية كمفصل وشارح للمادة التشريعية إلا أنه اشتمل أيضا فى الجزء الموسوم بالهجادا على كل ما خلفته الأجيال اليهودية من أساطير وخرافات وقصص وأمثال وحكم شعبية لايزال لها تأثيرها الأسطورى على الوجدان اليهودى.

بدأت ديانة بنى إسرائيل إذن كديانة توحيد، وبالتالى لم يكن للأسطورة دور فى نشأتها وليس أمامنا سوى االقرآن الكريم لكى نستمد منه صورة عقلية لديانة بنى إسرائيل. لأن المصادر الإسرائيلية مصادر متأخرة فى الظهور عن الشكل التوحيدى لديانة بنى إسرائيل. والتوراة نفسها لا يمكن الاعتماد عليها اعتمادا صريحا فى إعطاء تصور عقلانى لديانة بنى إسرائيل. ونقصد بالتصور العقلانى التصور الدينى الخالى من التفكير الأسطورى . فقد امتلأت التوراة بأشكال من القصص الأسطورى يجعلنا نحكم على عدم أصالتها، وأنها نتاج لتأثيرات مختلفة على العقلية الإسرائيلية خلال التاريخ القديم كما سنشرح فيما بعد. والقرآن الكريم يصور لنا ديانة أنبياء بنى إسرائيل على أنها ديانة عقلية رافضة للخرافات والأساطير ومعتمدة على الوحى الإلهى الذى لا يتطرق إليه الأسطورى فى أى منحى من مناحيه. صحيح أن النقد القرآنى لديانة بنى إسرائيل يشير إلى تسرب عناصر وثنية إلى هذه الديانة وظهور قصص أسطورى، وحدوث انحرافات عديدة فى المسيرة الدينية لبنى إسرائيل. لكن يقابل هذا النقد القرآنى للوضع الدينى الإسرائيلى وصف إيجابى لديانة أنبياء بنى إسرائيل فهم الممثلون للدين الصحيح فى نظر القرآن الكريم. وهم إنما كانوا يدعون إلى إسلام سابق على ظهور الإسلام فى التاريخ، فدعوتهم قامت على أساس التوحيد الخالص، وكانت جميعها دعوات عقلية تخاطب العقل الإسرائيلى القديم، وتستخدم معه الحجج والبراهين العقلية، وتحض على استخدام العقل فى فهم الدين والوصول إلى حقائقه، وتدعو إلى التدبر والتفكر فى أمور الكون والطبيعة من أجل الوصول إلى حقيقة الخالق المدبر للطبيعة والكون . والمقارن لمادة القرآن الكريم عن بنى إسرائيل والمادة الواردة عنهم فى التوراة يلاحظ مباشرة اختلاف اللغة الدينية المستخدمة حيث يستخدم القرآن الكريم لغة دينية مباشرة لا تحتمل التأويل وتخلو من الرمز، كما يخلو القصص القرآنى الخاص ببنى إسرائيل عن مثيله فى التوراة من الحشو الأسطورى، والميل إلى التعبير الخرافى واستخدام القصص الدينى استخداما عنصريا لخدمة أهداف قومية، وخلق القصص المناسب لدعم هذه الأهداف، والخلط الواضح بين التاريخ والدين، واستخدام الأول لخدمة الثانى إلى غير ذلك من الوسائل الأسطورية والتاريخية التى دعمت بها القصة الدينية فى التوراة.

إذن هناك عاملان من العوامل الهامة التى أدت إلى ردة ديانة بنى إسرائيل إلى التراث الأسطورى للشرق الأدنى القديم وأخذها عنه: العامل الأول يختص باستعادة ديانة بنى إسرائيل لصفة جوهرية من صفات الديانات الوثنية فى الشرق الأدنى، القديم الا وهى صفة الطبيعية. وكانت كديانة توحيدية قد خلت من هذه الصفة. ولكن دخول ديانة بنى إسرائيل لأسباب تاريخية فى احتكاك بالديانات الوثنية الطبيعية المحيطة بها أدى بها

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

إلى الوقوع تحت تأثير هذه الديانات خاصة وأنها ديانات تابعة لحضارات قوية فى المنطقة[٥] وأول فرص هذا الاحتكاك وقعت لظروف اقتصادية أجبرت جماعة كبيرة من بنى إسرائيل زمن **يعقوب** عليه السلام إلى الهجرة إلى **مصر حيث عاشت هذه الجماعة ما يقرب من** خمسة قرون كاملة فى بيئة حضارية ديانتها وثنية طبيعية. ومما لاشك فيه أن التوحيد الإسرائيلى دخل فى مرحلة من التدهور والنسيان، ووقعت الجماعة العبرية فى مصر تحت التأثير الحضارى الدينى الشامل للمصريين لذا كانت دعوة **موسى** فى مصر أساسا إلى بعث التوحيد من جديد فى بنى إسرائيل، ثم دعوة المصريين إليه بعد ذلك. وقد انتقل العديد من العادات الدينية المصرية القديمة إلى ديانة العبريين، بل تدل قصة العجل الذهبى على أنهم وقعوا فى عبادة بعض الآلهة المصرية القديمة (٦)

وإلى جانب التأثير المصرى القديم وقع الإسرائيليون تحت التأثير الحضارى الكنعانى، وذلك بعد تمام خروجهم من مصر، ودخولهم أرض كنعان فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. ويستمر هذا التأثير الدينى الكنعانى لفترة طويلة من الزمن. ويكفى أن نذكر أن تأثير الثقافة الدينية الكنعانية على الإسرائيليين كان الموضوع الأساسى لنقد أنبياء بنى إسرائيل فى عصر النبوة الكلاسيكية، بداية من القرن الثامن قبل الميلاد وحتى القرن الرابع قبل الميلاد. فقد جاهدت حركة النبوة فى بنى إسرائيل جهادا مريرا فى سبيل تخليص عقائد الإسرائيليين من العناصر الوثنية الكنعانية ومن التأثير الكنعانى الذى بلغ ذروته فى تخلى بعض ملوك إسرائيل الشمالية عن الإله يهوه، ووقوعهم فى عبادة آلهة كنعانية.

ويأتى بعد ذلك تأثير منطقة بلاد النهرين على ديانة بنى إسرائيل بداية من أحداث الغزو الآشورى لمنطقة إسرائيل فى الشمال وحتى السبى البابلى، ومانتج عن هذين الغزوين من تهجير لجماعات بنى إسرائيل إلى بلاد النهرين، ووقوع هذه الجماعات تحت التأثير الشامل لحضارة وديانة بلاد النهرين. ويعتقد أنه خلال هذه الفترة الممتدة من القرن الثامن قبل الميلاد وحتى بداية العصر الفارسى عام ٥٣٨ ق . م انتقل إلى التراث الإسرائيلى القديم كل القصص الآشورى البابلى المرتبط بالخلق والتكوين والطوفان، والذى توجد له آثار واضحة فى صفحات التوراة وكان للعصر الفارسى أيضا تأثيراته الأخرى خاصة الدينية حيث انتقلت إلى ديانة بنى إسرائيل فى فترة السبى البابلى وبعده عناصر إيرانية خاصة من ديانة **زرادشت** تبرز بشكل خاص فى الأفكار المتعلقة بالبعث، وفكرتى الخير والشر، والمسيح المخلص وغيرها من الأفكار الحشرية الخاصة بعالم ما بعد الموت. هذا فضلا عما أخذته ديانة بنى إسرائيل من بيئتها الأساسية فى المنطقة السورية والتى كانت معبرا لكل أساطير العالم القديم المتنقلة بين بلدان مصر وبلاد النهرين وبلاد الأناضول وبلاد اليونان عبر المنطقة السورية، ومن خلال أهم شعوبها الكنعانيين والفينيقيين والآراميين وغيرهم.

وبالاضافة إلى العامل الطبيعى فى ردة بنى إسرائيل إلى التراث الأسطورى كان هناك العامل القومى الذى أدى إلى إعادة تحرير التوراة من وجهة نظر قومية خصوصية وهى وجهة نظر مضادة لطبيعة الدين التوحيدى الذى يحض على الاعتقاد فى عالمية الإله الواحد وعالمية الدين المنبثق عن التوحيد. ففى التوحيد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تنتهى كل مظاهر الخصوصية لأن الإله الواحد إله منزه عن الخلق والطبيعة ولا تربطه بشريحة معينة من خلقه أية علاقة خاصة. وخطورة النزعة القومية فى اليهودية التى تطورت على أساس من التفسير القومى للتوراة تظهر فى ردة القوم إلى فكرة الإله القومى التى انتشرت فى الديانات البدائية الوثنية، وأخذ الإله الإسرائيلى صورة الإله القبلى الذى تنحصر عبادته فى قبيلته أو عشيرته التى يدخل معها فى علاقة عرقية تجعله إلها خاصا حاميا للعشيرة، ومدبرا لأمورها، ومنتقما من أعدائها. وكانت فكرة العهد هى ثمرة هذا الاتجاه القومى فى ربط الإله بالجماعة (٧) حيث اعتقد فى عهد مقطوع بين الإله وجماعة بنى إسرائيل وسمى الإله بإله إسرائيل تشبها بالآلهة القومية المحيطة بالإسرائيليين كآلهة مؤاب وعمون وغيرهم. ويصبح الإله الإسرائيلى الخاص مسئولا عن الخلاص الخاص بجماعته ضد الجماعات الأخرى المحيطة بآلهتها الخاصة بها.

هذان العاملان الطبيعى والقومى نعتبرهما مسئولين عن ردة التراث الإسرائيلى إلى التفكير الأسطورى فالعودة إلى الطبيعة من خلال التأثر بالديانات الوثنية المحيطة فى الشرق الأدنى القديم أدى إلى تسرب عناصر وثنية بمادتها الأسطورية إلى التراث الدينى الإسرائيلى، وتظهر أحيانا فى صفات الإله الإسرائيلى وفى المواسم والأعياد الدينية المرتبطة بالطبيعة وما تشتمل عليه هذه المناسبات من طقوس دينية غامضة يعبر عنها بلغة دينية أسطورية. وقد وصل الأمر هنا إلى ذروته فى عبادة آلهة وثنية طبيعية مأخوذة عن الديانة المصرية القديمة أو عن ديانة الكنعانيين. أما النزعة القومية فقد كانت نبعا وموردا جديدا للتفكير الأسطورى حيث تحولت الشخصيات الدينية الإسرائيلية إلى شخصيات شبه أسطورية، وطغت النزعة القومية على هذه الشخصيات وغطت على شخصيتها الدينية ، وتحول الأنبياء فى التراث الإسرائيلى إلى أبطال قوميين وفقدوا شخصيتهم النبوية، وارتبطوا بالتراث الإسرائيلى كشخصيات عرقية لها أهمية سياسية تاريخية، وأصبح الأنبياء الكبار يمثلون عصرا من عصور التاريخ الإسرائيلى القديم أطلق عله عصر الآباء. وواضح أن التسمية تركز على هذه الشخصيات النبوية كآباء أو أجداد لبنى إسرائيل وتذكرهم بصفتهم القومية وبانتسابهم إلى بنى إسرائيل لا برسائلهم الدينية ودعواتهم النبوية.

ونظرة إلى سيرة **موسى** عليه السلام فى التوراة تعطى صورة واضحة لما نعنيه بسيطرة النزعة القومية على الفكر الإسرائيلى وردة هذا الفكر إلى المنابع الأسطورية يستقى منها أفكاره للتعبير عن هذا الاتجاه القومى فى الدين **فموسى** التوراة يظهر فى صورة بطل قومى مخلص لجماعته بنى إسرائيل من اضطهاد فرعون مصر، وأحاطته بعدد ضخم من الأساطير التى تقوى هذا الاتجاه القومى والصراع بين **موسى** وفرعون فى الوصف التوراتى ليس صراعا دينيا فى المقام الأول، ولكنه صراع سياسى، بل هو صراع بين قوميتين ممثلهما **موسى** وفرعون. والمعجزات التى تم تأييد **موسى** بها إلهيا فهمت على أنها أعمال بطولية للإله الإسرائيلى لإنقاذ جماعته الخاصة من العبودية المصرية. وما يقال عن **موسى** ينطبق على غيره من الشخصيات النبوية الهامة فقد أحيط **داود** و**سليمان** بالمئات من الأساطير التى تمجدهما كشخصيتين إسرائيليين قوميتين. وتم التركيز تركيزا مباشرا على صفة الملك

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فيهما. وانزوت صفة النبوة جانبا، ولم تعد لها أهمية تذكر فى سيرتيهما فى العهد القديم إلى الحد الذى يستعين فيه كل منهما بنبى أو راء يتنبأ له بمستقبل الأحداث.

وإلى جانب صبغ الشخصيات النبوية بالصبغة الأسطورية الناجمة عن النزعة القومية فتح باب القومية مجالا هائلا للإبداع الأسطورى لدى الإسرائيليين فى فكرة قومية جديدة هى فكرة المسيح المخلص التى نشأت فى الأصل كفكرة دينية، ثم سرعان ما تحولت تحت ضغط الفكر القومى إلى فكرة سياسية قومية. فالمسيح المخلص لم يعد ينظر إليه على أنه شخصية محققة للخلاص الدينى بل ترجمت وظيفته ترجمة سياسية فأصبح منوطا بتحقيق الخلاص السياسى لجماعة بنى إسرائيل. وقد حيكت المئات من الأساطير حول شخصية المسيح المخلص فى وظيفتيه الدينية والسياسية من بينها الأساطير التى تحدد مواصفات المسيح المخلص، وأشراطه وطبيعة الخلاص الذى يحققه. إلى جانب العديد من الأساطير التى تصف الشخصيات التى ادعت أنها المسيح المخلص فى التاريخ الإسرائيلى. وعموما أزكت فكرة المسيح المخلص والعهد المسيحانى الخيال الأسطورى عند اليهود عبر العصور خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار طول فترة الاعتقاد فى قدوم المسيح المخلص عند اليهود. والتى زادت على الفين وخمسمائة عام منذ ظهورها وإلى يومنا الحالى حيث لايزال اليهود فى حالة انتظار لقدومه وقد أضفت الأزمنة التاريخية المتغيرة وما ظهر فيها من أزمات يهودية مواصفات وشروط جديدة على شخصية المسيح المخلص. وفسرت هذه الشخصية فى العديد من الاتجاهات ووفقا للاعتقادات المختلفة للفرق والمذاهب اليهودية إلى عصرنا الحديث هذا فضلا عن التفسيرات التى نشأت حول المسيح المخلص فى الديانة المسيحية، وفى شكل مستقل عن صورته فى الديانة اليهودية.

الهوامش

(١) يضم بعض علماء الحضارة اليونان إلى بلدان الشرق الأدنى القديم معتبرين الثقافة اليونانية ذات أصول مأخوذة عن فكر الشرق الأدنى القديم. انظر:

Cyrus Gordon, The Ancient Near East, & Co. N. ,Y., 1965, pp. 15, 101.

(٢) هذا لا يعنى اختفاء الأسطورة عند اليونان بعد انتصار العقل، بل على العكس لقد تطورت ووصلت إلى أقصى مستوى لها وأصبحت إلى جانب الفلسفة المكونين الأساسيين للحياة. انظر: S. Moscati, p 330

(٣) محمد خليفة حسن الدلالات التاريخية والدينية لمسميات : عبرى ـ إسرائيلى ـ يهودى فى كتاب دراسات فى تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة القاهرة ١٩٨٥

(٤) يؤكد روبرتسون سميث أن الإسرائيليين القدامى وجدوا صعوبة كبيرة فى الحفاظ على دينهم بعيداً عن تأثير الأمم المختلفة، بل إن الكثيرين منهم لم يجدوا فارقا كبيرا بين عقيدتهم وعقائد جيرانهم الوثنيين وسقطوا بسهولة فى الأخذ بديانات وثنية للكنعانيين وغيرهم فى التراث الدينى والطقوس أحد العوامل الأساسية وراء هذا التأثر. انظر: W. Robertson Smth, the Religion Of The Semites, Schocken Books, N. Y., 1972, P. 4.

(٥) جيمس فريزر . الفولكلور فى العهد القديم ترجمة د. نبيلة إبراهيم. مراجعة د. حسن ظاظا.. جزأن . الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٢.

(٦) Theodor Reik, Pagan Rites in ludaism,the Noonday Press, Forrar Straus and Co New York, 1946.

(٧) يقول موسكاتى إنه فى عالم الشرق الأدنى القديم وهو عالم أسطورى فقط إسرائيل هى التى أخذت موقفا مضادا من الأسطورة ولكن إسرائيل خلقت لنفسها أسطورتها الخاصة بإلهها الداخل معها فى عهد. وأن العقل لم يستقل بنفسه استقلالا تاما عن الأسطورة إلا عند اليونان. انظر:

S. Moscati, the Face of the ancient Orient, P. 329.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

محمد القيسي

هكذا هكذا فى امتداد سهُوبى

١ ـ الخيط

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

النسَاءُ الوَحيداتُ يبكين دَاخلَ مقهى «رَابيللو»
النسَاءُ الوَحيداتُ فوقَ مقاعدِهنَّ،
الوَحيداتُ،
مثلَ غَمامِ الخَريفِ،
وكُنتُ أُنقّلُ خَطوِي
وأَختارُ لِي مقعَدًا مُطرِفًا
لأَرى عُزلتي بَينهنَّ . .
. . . .

. . . .

. . . . !

النَساءُ الوَحيدَاتُ يدَفعْننَي

لاِواُجهَنيِ بالسُؤال القَديم:

إلى أينَ تذهبُ بيِ دَوْرَةُ الأرَضِ؟

أصْعَدُ آنّا

وَأهبطُ آنّا

وَلا شأنَ ليِ

فيِ اختيار الهَواءِ وأُرجُوحَتيِ

حَاجَتيِ

لم تعُدْ

حَاجَتيِ!

وَالنساءُ الوَحيداتُ يَشْرَبنَ قهوَتَهُنَّ

بِصَمتِ مَدائنَ مفتوحَةٍ،

لايُحركْنَ شيئًا سوى

رنَّةِ الذكريَاتِ يُسَلْسِلْنهَا

قَطرَةً

قَطرَةً

فَوقَ خدٌ البَلاطِ الصقَيلِ، ،

. . . .

. . . . !

فَرَدْتُ بدَورِي كِتابي

فَرَدْتُ أمامِي الدقائقَ والسَنواتِ،

وأَحْصَيْتُنِي فِي بسَاتِينِ صادَ الثلاثة،

أَحْصَيْتُنِي جيّدًا في التَراتيلِ،

أيُّ إجَاص قطَفْنَا

وأيُّ أقَاصٍ رَشَفْنَا

وَها أنذا فِي الأخيرِ،

الرُواقُ يَضيقُ،

القَرنفل يخسرُ بهَجتَهُ فِي الكَمَانِ،

أقولُ لنفسيِ: الطَريقُ غبارٌ،

وَلا أثرٌ ليعَودَ إليه المُهاجرُ،

حتى يقولَ رَجَعْتْ

أأنا

وَتَرٌ

وَانقطَعْتْ!

وَالنساءُ الوَحيداتُ يخلَعْنَ بعدَ قليلٍ،

مَعاطفَ وحدتهِنَّ،

وَيَترُكْنَها في «رابيللو»

إلى شُرُفَات لَهنَّ مُزَنَّرَة بأواني الزُهورِ،

وأسماء عشاقهن البعيدينَ،

يَستيقظونَ،

رَوائحَ تَنثالُ حولَ حَوافِّ الأَسرَّةِ

أو فيِ بَراويزَ تَحتَلُّ جُدرانَ أَيامِهنَّ،

الوَحيداتُ لَسْنَ الوَحيداتِ،

خَيطُ الحكَايةِ، ليَسَ النسَاءَ الوَحيداتِ،

خَيطُ الحكايةِ إيقاعُ هَذا البَعيدْ

وأنا خَارجي، نَازِحًا ومُقيمًا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أُجـرِّدُنِي

مِنْ ظِلالِ

النَشـيدْ

٢ ـ الغارق فى الحب

بِتُّ لا أعرِفُنِي،

ـ قَالَ ـ

أنا الفَاسِقُ وَالفَاتكُ بالرِّيحِ الحُدوديَّةِ،

نَهَّابُ اللذَاذات،

أنَا لا أرتوِي

مِنْ دِنَانَ حبيبِي!

أمْ أنا العَاشِقُ المُتهالِكُ،

أُدرِكُ أسْرِي

فَأَسْرِي

إِلى حَتْفِ رُوحى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وَأَرفعُ كالسَّاريات ِذُنوبي؟!

لَيسَ يُنجي دَمي
منْ بَواعثِ هَذا الشَجيَ

أنْ أُسورِّ حَوْلي الفَضاءَ،
فَما مِنْ فَلاتٍ،
وَمَا منْ فلاةٍ،
تَلُم كُروبي

حُزنُ قَلبيِ عَميقٌ،
وَأَزهى طُيوري تَلُوبُ هُنا
فيِ المَدارِ الرحَيب
ماَ الذيِ ينُزلُني مَنْزِلَةَ الما بينْ
مَرْهُونًا لهذا البَيْنِ،
لا أَصْحُو

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وَلا يَغفُو

عَلى اليَأسِ وَجَيبى

هَلْ أنا السَّالِكُ وَحدى

بَينَ أفلاكِ السماوات،

المُغنىّ فيِ الزَمانِ الخَطأ،

الغارقُ فيِ الحبِ إلِى شُوشةِ أحزانىِ،

فَلا ألوى عَلى شَىءٍ،

وَيَلْوينى نَصيبى

بتُّ لا أعرفنُىِ - قَالَ -،

وَلا أنشدُ فيِ دَارِ نَشيدىِ

مقِعَدًا

أو شُرفَةً أُشرفُ منها

لأِرانىِ وحبيبى

هكَذا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هكَذا

فيِ امتدادِ سُهوبيِ!

٣- السّـاعـات

طَويَلةٌ هَيِ السّاعاتُ فيِ غِيابِهَا

طَويَلةٌ،

وَشَوْكُها طَويلْ

أنفقت عُمرًا لَيسَ بالَقصيرِ،

فيِ رحاَبِهَا

ولَيسَ بالقَليلْ

أنفقت عُمرًا كَاملاً

وكانَ صَوتُها حَمَامَةً

وكانَ أرخبيلْ

فهلْ أضَاعَنى الدَليلْ!

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

طَويلةٌ منْ رَقْدَةِ السَريرِ،
حَتى مَطْلعِ النَهار،
وَارْتعِاشَةِ الأَصيلْ

طَويلةٌ هيَ السَّاعاتُ في غيابِهَا
طَويلةٌ منذُ التقينَا
عندَ دِجْلَةَ العَليلْ

وَطَوَّحَتْنِي بالشَذَى
وَطَوَّقتْ بِالمسْكِ أيامي
وَرَاحَتْ فيِ تفاصيلي تَسيلْ

شَهْداً
وَكُمَّثرى
وَآنيَةً منَ البِلَّور،
تَطْفحُ بِالزَبيبِ الحُلوِ مَقْطُوراً

وَتَرشحُ زَنجْبيلْ
طَويلةٌ وَهَا أنا
بعدَ سنينِ الصَنْدلِ الحَرَّاقِ،
أعرِفُ السَبيلْ.

٤- طرق المشاة

غَزَيرٌ يَومُنا،
وَغَزيَرةٌ فَوقَ الحديقة هذه الأمطَارْ
أجوسُ اليومَ خلفَ رَوائح كانتْ
وَأَسالُ ذَا المكَان وذَا المكَان:
أمَا خَطَتْ بِنتُ الجَليلةِ هَاهُنا،
أو أَرسَلَتْ أخبارْ!

بَيْنَنَا أنا وَاقِفْ
لاينطقُ الهَاتِفْ
وَالصَمتُ فى المقهَى
يزَيدُنى فِقْهَا

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

غَزيرٌ يَومُنا

وَغَزيرةٌ تلكَ المَواويلُ التي انْتَحَرتْ

عَلى الغِيتَارِ، والغيتَارْ

تَقَطَّع في أنِينِ الرّيحِ،

لا الصَلَواتُ تُرْجعهُ،

ولاَ عَزْفُ المواجعِ،

يَبعَثُ الأوتَارْ

وأدورُ حَيثُ أدورْ

مَا مِنْ جنُونيِ مَنَاصْ

عَينَايَ حَوْلَ السُّورْ

ويَدَايِ في الأقفاصْ

غزيرٌ يومنا،

وغزيرةٌ فوق الحديقة هذه الأمطار

غَزيرٌ يومُناَ،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وَغَزيرةٌ طُرُق المُشَاةِ،

إلى هِلالِ الدَّارْ.

الشَـمْـعَـةُ انطفَـأتْ

ولا أرى الظَـلْـمَـةْ

والرِّحْـلةُ ابتَـدأتْ

وأنا بـلا حكمِـةْ!

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الورق الأصفر

هى لا تعرف بالتحديد ما الذى جعلها تستعيض عن الكلام بكتابة الخطابات. هذا يعنى أنها أصبحت صامتة. والعكس صحيح. تتحدث ـ دائما ـ عن كل الأشياء تضحك وتسخر وتغضب وتمتعض وتعارض ـ كثيرًا ما تتشاجر وتدمغ الأماكن دائما بحالتها المزاجية. تتحدث دائما ـ عن كل الأشياء ما عدا تلك التى تجعلها هذه المرأة بالتحديد. أشياء لا تجد سوى الورق. هو اكثر الأماكن أمنًا لتلك الأشياء.

كان الورق يعرف فيرد لها الجميل ويساعدها على ترتيب الكلمات وتقطيع الجمل وتجميل الآلام حتى إنها تنسى فى النهاية أن ما تكتبه ليس إلا خطابًا. ولكنها مازالت لا تعرف لماذا حدث هذا، خوفًا أم ثقة؟ لايهم.

عندما فكرت أنها ربما تحاول استعادة فرحتها الطفولية بأول خطاب غرامى يصلها فزعت من هذا التفسير. لقد تخطت الثلاثين ولم تعد فى سن يسمح بتفسيرات المراهقة. ولذلك قررت أن تتوقف عن الشرح الدائم لنفسها لأنها لابد أن تكمل خطابًا بدأت فى كتابته منذ يومين!!

كل الخطابات كانت تكتبها على ورق أصفر بقلم أسود بدون مسودة ـ هكذا علمها. واشترى لها الأقلام السوداء وقال لها إن الكاتب الموهوب لا يكتب مسودة ولابد أن يكون خطه صغيرًا وأنيقًا. وهو الوحيد الذى بادل خطاباتها بخطابات أجمل... بل هو الذى بدأ بالكتابة ويوم أعطاها أول خطاب أقسم لها «بشرفه» أنه لم يفعل هذا مع امرأة من قبل. وعرفت

يومها انه يتفوق عليها فى الكتابة وهى التى كانت تفخر بقدرتها على كتابة ما لايكتب. ولا تذكر من خطاباته الكثيرة سوى «رأيت القاهرة فى عينيك» تعرف أن عينيها واسعتان تستوعبان القاهرة وأهلها وأماكنها وروائحها واستوعبته هو أيضا. حدثت أشياء كثيرة تذكر بعضها وتتناسى البعض الآخر، ولم يبق منه سوى بعض خطابات وبعض زيارات فى أحلام ليلية والورق الأصفر الذى لا تكتب إلا عليه.

وهكذا أصبحت تعرف الآخرين من ردود أفعالهم تجاه خطاباتها. ذلك الذى أحبته وكان لا يسمعها، كتبت له خطاباً وأرسلته بالبريد ولم يصل! سألها عما كان فيه فقالت «كلام كالذى نحاول قوله» فقال «غير مهم إذن» غادرت فوراً ولم تعد أبداً وهو لا يعرف حتى الآن لماذا ترفض العودة.

وكلما يمر زمان ومكان ترى فى خطاباتها حروفاً جديدة فتتعرف على نفسها أثناء الكتابة. وأعجبتها اللعبة فقررت أن تكون المرسل والمرسل إليه. تنازلت عن فكرة الرد على الخطابات ولكنها ظلت متمسكة بالكتابة على الورق الأصفر.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مراد وهبة

الزمان والتكفير في الثقافة العربية

عنوان هذا البحث ينطوى على مصطلحات ثلاثة فى حاجة إلى تحديد وهى: الزمان والتكفير والثقافة.

ونسأل: ما الزمان؟

ونجيب بأن تحديده من تحديد نوعه. ذلك أن ثمة زمانًا لاهوتيًا وزمانًا إنسانيًا. والذى يعنينا هنا هو الزمان الإنسانى وهو على ضربين: زمان حى وزمان لاحى. الزمان الحى معاش جوانيًا ولهذا فهو كيف وبالتالى فهو ذاتى ولا يقبل التجزئة. والزمان اللاحى مطروح برانيًا. ولهذا فهو كم. ومن هنا ارتبط هذا الزمان بالحركة. وقد تناول كل من افلاطون وارسطو هذا الارتباط بالتحليل. فالزمان، عند افلاطون، لا يوجد إلا مع الحركة. ولهذا فالمثل ليس لها زمان لأن ليس فيها حركة، إذ هى ثابتة. أما الزمان، عند أرسطو، فيبدو وكأنه حركة، ولكنه ليس كذلك لأن الحركة خاصية المتحرك فى حين أن الزمان مشترك بين الحركات جميعًا. ثم إن الحركة قد تكون سريعة وقد تكون بطيئة. أما الزمان فراتب ليس له سرعة. على ان الزمان وإن لم يكن حركة فهو فى رأى أرسطو، يقوم بالحركة. والحركة لا تقوم إلا بمتحرك. إذن الزمان على علاقة بالمتحرك. بيد أن المتحرك قد لايكون على وعى بأنه يتحرك. ومن ثم لا يكون على وعى بالزمان. والإنسان هو الكائن الوحيد من الكائنات الحية الذى يعى أنه يتحرك، ومن ثم فهو الوحيد الذى يعى الزمان. إذن الزمان يستلزم الوعى به (١).

والسؤال إذن:

من أين يبدأ الوعى بالزمان؟

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

إن تحديد البداية محكوم بآنات الزمان. والآنات ثلاثة: الماضى والحاضر والمستقبل. والرأى الشائع أن الأولوية للماضى بمعنى أننا نتحرك من الماضى إلى المستقبل. ومن ثم فالماضى هو السابق والمستقبل هو اللاحق. وحيث السابق واللاحق حيث مبدأ العلية. ذلك أن هذا المبدأ يدور على تحديد العلاقة بين السابق واللاحق حيث السابق هو العلة واللاحق هو المعلول. وتأسيساً على ذلك يكون الماضى هو العلة والمستقبل هو المعلول.

وفى تقديرى أن المسألة ليست على هذا المنوال. فالماضى فى أصله مستقبل، أى هو مستقبل فات. ومعنى ذلك أن الماضى قد سُلب من سمته الأساسية وهى أنه كان مستقبلاً وأنه لم يعد كذلك. ثم إن الفعل الإنسانى ينطوى على التأثير، والتأثير ينطوى على التغيير، والتغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية، والغاية مطروحة فى المستقبل، ومن ثم فالفعل غائى، ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لواقع قائم، ورمز على الإيجاب من حيث هو محقق لواقع قادم، أى لواقع ممكن. ومعنى ذلك أن الواقع الممكن هو علة تغيير الواقع القائم، أى أن العلة مطروحة فى المستقبل، وليست مطروحة فى الماضى. ومن ثم فالعلة ذاتها هى مجال الإمكان، أى أنها لن تتحقق وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. وهكذا ننتهى إلى أن الأسبقية للمستقبل وما ينطوى عليه من واقع قادم (٢).

هذا عن الزمان فماذا عن الثقافة؟

إن الواقع القادم هو رؤية مستقبلية، أى أيديولوجيا وإذا تحققت الأيديولوجيا فى الواقع غيرت الواقع القائم، بمعنى أنها تحل محله فتصبح واقعاً قائماً، أى ثقافة. ثم تنزلق الثقافة إلى الماضى فتصبح تراثاً والتراث قد يتمطلق فيمتنع تغييره، ومن ثم يمتنع تكوين رؤية مستقبلية جديدة فينتفى المستقبل ولايبقى سوى ماضٍ من غير فاعلية. وقد لا يتمطلق فيمكن تغييره، وتغييره ممكن بابتداع رؤية مستقبلية جديدة، أى أيديولوجيا جديدة تتغذى فى تكوينها بتأويل التراث ولكن ماالتأويل؟

أجتزئ من التراث العربى ثلاثة مفكرين انشغلوا بالتأويل، وأحدثوا بانشغالهم هذا تأثيراً بالغًا إن بالإيجاب أو بالسلب وهم: الغزالى وابن رشد وابن تيمية.

ألف الغزالى كتابا بعنوان «قانون التأويل» انتهى منه إلى أنه من الأفضل الكف عن التأويل لأن الحكم على مراد الله ومراد رسوله بالظن والتخمين خطر لأنهما جهل، ومن ثم يرى أن عدم الحكم بهما أصوب وأسلم (٣).

أما ابن رشد فيقبل التأويل ويعرفه بأنه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»(٤) ثم يشدد على ضرورة التأويل فيقول «ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل» (٥) وبعد ذلك يحذر ابن رشد من اتهام المؤول بالكفر فيقول «لا يُقطع بكفر من خرق الإجماع فى التأويل» (٦)

فإذا تساءلنا بعد ذلك عما هو التكفير أمكن القول بأنه خرق الإجماع. والإجماع هنا المقصود به فكر السلف، ومن ثم فالتفكير هو خرق السلف. والسلف رمز على رؤية ماضوية، وخرق هذه الرؤية كفر. والنتيجة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

امتناع تكوين رؤية مستقبلية جديدة تغذى ذاتها بتأويل التراث فَيُحذَف الآن الرئيسى من الزمان وهو المستقبل.

وجاء ابن تيمية بعد ابن رشد ورفض التأويل رفضًا قاطعًا لأنه مرادف للتحريف. يقول «إن التأويل تحريف الكلم عن مواضعه كما ذمه الله تعالى فى كتابه، وهو إزالة اللفظ عما دل عليه من المعنى» (٧). ثم يستطرد قائلا: «إنى عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف لأن التحريف اسم جاء القرآن بذمه» (٨).

وتأسيسًا على تحديدنا للمصطلحات الثلاثة: الزمان والثقافة والتكفير يمكن أن نحدث تعديلاً فى موضوع المؤتمر* وذلك بتحويله إلى سؤال:

هل للثقافة العربية مستقبل؟

أجتزئ فى الجواب عن هذا السؤال بذكر كتابين أحدهما للشيخ على عبدالرازق والآخر للمحتفى به، فى هذا المؤتمر وهو طه حسين.

الكتاب الأول عنوانه «الإسلام وأصول الحكم» وفى مفتتحه يتحدث الشيخ على عبدالرازق عن مسألة الخلافة فيرى أن للمسلمين فيها مذهبين: المذهب الأول أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته. والمذهب الثانى أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة فهى مصدر قوته وهى التى تختاره. ثم يستطرد قائلاً: مثل هذا الخلاف بين المسلمين فى مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين وكان له أثر فعلى كبير فى تطور التاريخ الأوروبى. المذهب الأول يتفق مع ما اشتهر به الفيلسوف «هُبز» من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوى، وأن المذهب الثانى يشبه أن يكون نفس المذهب الذى اشتهر به لوك. ومعنى ذلك أن الشيخ على عبدالرازق يرى أن ثمة تماثلاً بين المسلمين والأوروبيين فى الخلاف حول مصدر سلطان الخليفة أو الملك. فإما أن يكون المصدر إلهيًا أو بشريًا وقد انحاز الشيخ على عبدالرازق كما انحاز لوك إلى المذهب القائل بأن مصدر سلطة الخليفة أو الملك بشرى وليس إلهيًا وهذا الانحياز، فى حقيقته تأويل لنصوص دينية أجراه كل منهما فى حدود عقيدته.

والسؤال إذن:

ماذا حدث لتأويل كل منهما؟

حدث بتر لتأويل الشيخ على عبد الرازق عندما وجهت إليه تهمة التكفير ومما يدل على هذا البتر أن الشيخ على عبد الرازق قال فى مقدمة كتابه «إنى لأرجو - إن أراد الله لى مواصلة ذلك البحث - أن أتدارك ما أعرف فى هذه الورقات من نقص» ومع ذلك فإنه لم يستطع مواصلة البحث لأنه أدين وأخرج من زمرة العلماء وطرد من وظيفته أما لوك فلم يحدث له مثل ما حدث للشيخ على عبد الرازق بل ترك يؤلف فى تجذير العلمانية التى كانت ملامحها قد بدأت مع صدور كتاب كوبر نيكوس عن دوران الأفلاك عام ١٥٤٣ صحيح أن النظرية لم يحدث لها أى بتر بل إنها على الضد من ذلك أسهمت فى تطوير العلم تطويراً جذريا فى أوروبا ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تماثل بين العالم الإسلامى والعالم الأوروبى هذا عن الكتاب الأول فماذا عن الكتاب الثانى؟ يقول طه حسين فى كتابه بعنوان

* المؤتمر الذى عقده المجلس الأعلى للثقافة حول طه حسين .

«فى الشعر الجاهلى» والذى صدر بعد عام من صدور كتاب الشيخ على عبد الرازق: «أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفقه يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأنه قد جدد فى العلم والفلسفة تجديداً فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث ويجب عندئذ أن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذا الدين يجب ألا نتقيد بشىء ولا نذعن لشىء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح» وهذه القاعدة الأساسية التى يذكرها طه حسين هى القاعدة الأولى فى منهج ديكارت والتى تنص على عدم التسليم بأية فكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة وقد قيل عن هذه القاعدة إنها قاعدة ثورية لأنها نقلت أوروبا من العصر الوسيط حيث تحكم السلطة الدينية فى العقل البشرى إلى العصر الحديث بداية التحرر من هذه السلطة ومن أجل ذلك سمى ديكارت «أبو الفلسفة الحديثة»، أما طه حسين فبسبب هذه القاعدة اتهم بالكفر وفى عام ١٩٣٦ أى بعد عشر سنوات من صدور كتاب طه حسين، أصدر محمود محمد شاكر كتاباً عن المتنبى يؤكد فيه كفرَ طه حسين ولكن تحت شعار «التفريغ الثقافى» وهو شعار استخلصه من قضية القديم والجديد التى أثارها طه حسين فقد طالب محمود شاكر بحذف هذه القضية لأنها تفضى إلى شيئين ظاهرين: ميل ظاهر إلى رفض القديم والاستهانة به وميل ساخر إلى الغلو فى شأن الجديد ثم استطرد قائلاً: إنه إذا لم تحذف هذه القضية فالبديل هو التفريغ الثقافى.

وفى أواخر السبعينيات من هذا القرن بزغت الأصوليات الدينية فى البلدان العربية وهى تتميز بإنكار التأويل والالتزام بحرفية النص الدينى وبعد ذلك أصبح من الميسور توجيه التكفير إلى المثقف العربى بل قتله.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأنه إذا كان التكفير نفياً للتأويل، وإذا كان نفى التأويل يعنى نفى تغذية الرؤية المستقبلية فإن الرؤية المستقبلية ذاتها لا يمكن تأسيسها، وبالتالى ينتفى المستقبل وإذا انتفى المستقبل هل يحق لنا القول بأن الثقافة العربية بلا مستقبل؟ هذا هو السؤال، بل أعتقد أنه السؤال العمدة فى مؤتمر عنوانه «مستقبل الثقافة فى مصر»

الهوامش :

١ ـ مراد وهبة، فلسفة الإبداع، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٦، ص٦٢.

٢ ـ مراد وهبة، مستقبل الأخلاق، الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٤، ص١٢٨ ـ ١٢٩.

٣ ـ الغزالى، قانون التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.

٤ ـ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر ص ٣٤.

٥ ـ المرجع السابق ص٣٥.

٦ ـ المرجع السابق ص٣٧.

٧ ـ سيد الجميلى، مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره دار الكتاب العربى بيروت ١٩٨٥، ص٦٢.

٨ ـ المرجع السابق، ص ٦٣.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قاسم عبده قاسم

الاضطهاد الصليبي ليهود أوربا

بين الحقيقة والأسطورة

ثمة فرع من فروع الأدب الديني اليهودي يسجل النوازل والكوارث التي حلت بالجماعات اليهودية عبر العصور، كما يسجل أسماء ضحايا الاضطهاد التي حلت باليهود، ذلكم هو الفرع المعروف باسم أدب الشكوى الذي يحتفل به اليهود كثيرا، والذي يكون شطرا كبيرا من التراث الأبي اليهودي عامة.

وقد حظيت فترة الحروب الصليبية بنصيب وافر من أدب الشكوى اليهودي، إذ قامت جماعات يهودية أوربية كثيرة بكتابة نوع من المذكرات memorbuch لكي يقرأوا منها في صلواتهم أسماء أولئك الذين قتلهم الصليبيون في مدن وادي الراين وشمال غرب أوربا قبل رحيلهم إلى الشرق، وعلى الرغم من أن هذه المذكرات بدأت أصلا لتسجيل ضحايا الصليبيين، فإنها سجلت ضحايا الاضطهادات اللاحقة وظلت تشكل جزءا أساسيا في كتب الصلوات عند الطائفة اليهودية الألمانية حتى منتصف القرن التاسع عشر [1]. وقد جمعت قطع كثيرة منها في المجموعة المعروفة باسم elegies التي تضم التراث الخاص بالطائفة الفرنكو - ألمانية، على حين بقيت بعض أجزائها على حالتها المخطوطة.

والحولية التي نتخذها محورا لهذه الدراسة تعتبر مثالا لهذا النمط من الأدب الديني اليهودي، أعني أدب الشكوى، وهي معروفة باسم «مذكراتماينس Le me-morbuch de Mayence» ويوحي الاسم بأنها ليست حولية بالمعنى الاصطلاحي فهي تدور حول أبناء الطائفة اليهودية في مدينة ماينس الألمانية من حيث تبرعاتهم وهباتهم للسيناجوج أو المعبد، وما قدموه من أموال لصندوق الفقراء، أو لرعاية مدارس الطائفة ومقابرها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وهذه الكتب أو السجلات الخاصة التى عرفت فى اللغة الألمانية باسم Memorbuch أى المذكرات، وكانت تحفظ فى المعبد، كما كانت تضم فى طياتها أيضا أسماء الربيين البارزين فى زمانهم، وبعض الدراسات التلمودية التى تحظى بتقدير أبناء الطائفة الربانية اليهودية، فضلا عن أسماء شهداء الطائفة على مر العصور (٢). هذه المذكرات التى سجلت حوادث الاضطهاد الصليبية للجماعات اليهودية فى إقليم الراين سنة ١٠٩٦، لتكون مادتها الأصلية، تشى بأن كاتبها يعكس فخر جماعةماينس بماضيها وتضحياتها الحاضرة فى سبيل الرب وشعبه المختار (٣).

و«مذكرات ماينس» هذه تتناول بإيجاز شديد سير حركة الاضطهاد الصليبية ضد اليهود فى مدن إقليم الراين فى ربيع وصيف ٤٨٥٦ من الخليقة أى سنة ١٠٩٦ ميلادية، وهى الفترة التى شهدت بداية خروج الحملة الصليبية الشعبية بقيادة بطرس الناسك وجوتشلك وفولكمار وأميكو، الذين قادوا عمليات الهجوم على الجماعات اليهودية باستثناء بطرس. وهنا ينبغى أن نشير إلى أن الحوليات اليهودية فى العصور الوسطى تفتقر بصفة عامة إلى التحديد الدقيق لتواريخ الاضطهاد وأماكنها. ومذكرات ماينس تعوض هذا النقص، لأنها تمدنا بالتواريخ والأسماء والمدن منذ سنة ٤٨٥٦ من الخليقة (١٠٩٦م) حتى سنة ٥٠٤٦ من الخليقة (١٢٨٩م)، أى أنها تغطى الفترة الزمنية التى حدثت الحركة الصليبية فى إطارها، هذا هو الجزء الأصلى فى المذكرات التى لم تكن تضم سوى أسماء من ماتوا ضحية الاضطهادات الصليبية أصلا، ولكن هذه المذكرات زيدت فى القرون التالية لتعمق من النغمة المأساوية فى التاريخ الخاص بالطائفة اليهودية فى ألمانيا. وفى بعض الأحيان كانت قوائم القتلى طويلة بحيث يستحيل إثباتها، فيكتفى قادة الجماعة بإثبات أسماء المدن التى شهدت الاضطهادات بدلا من أسماء الأشخاص (٤).

وعلى أية حال، فإن «مذكرات ماينس» ليست هى المصدر اليهودى الوحيد الذى يرتبط باضطهاد الصليبيين ليهود أوربا. فهناك الربى اليعازر بن ناثان الذى كتب رسالة تاريخية قصيرة عنوانها «اضطهادات سنة ٤٨٥٦ من الخليقة»، كما أن مؤرخا يهوديا مجهولا ترك رسالة مماثلة بعنوان «الاضطهادات القديمة Les anciennes Persecutions»، كما كتب أفرايم البونى Ephraim de Bonn كتابا تناول فيه ما أنزله الصليبيون من اضطهادات بالجماعات اليهودية الأوربية إبان الاستعداد لرحيل الحملة الثانية التى كانت بمثابة رد الفعل الأوربى على استرداد المسلمين بقيادة الزنكيين للرها (٥).

وتحدثنا «مذكرات ماينس» عن المذابح التى جرت على اليهود فى سباير Spire، ورمس Worms وكولون Cologne، وماينس Mayence كما تمدنا بأسماء كثيرين من اليهود الذين ماتوا فى بلوا وميتز وتروى وويسمبورج (٦). وعلى الرغم من أن هذه المذكرات تغطى فترة الحركة الصليبية وما بعدها، كما أسلفنا القول، فإننا سنقصر اهتمامنا على حوادث الاضطهادات التى واكبت الحملة الأولى، والقسم الذى عرف منها باسم «الحملة الشعبية» على وجه الخصوص.

وإذا كان اليهود قد حرصوا على تسجيل معاناتهم وعذابهم فى الدياسبورا فى العصور الوسطى، وفى فترة الحروب الصليبية بالذات، فإن هذا الحرص قد تصاعد وتبلور فى العصر الحديث داخل الإطار الدعائى للحركة الصهيونية. ويحرص اليهود دائما على وضع حوادث الاضطهادات ضد اليهود، التى وقعت فى أماكن متفرقة من العالم وفى فترات زمنية متباعدة، لظروف تاريخية محددة اختلفت من حادثة لأخرى ـ أقول إنهم يحرصون على وضع هذه الأحداث فى سياق تاريخى مختلق لما أسموه «بمعاداة السامية». وهى الظاهرة التى اختلقوها وروجوا لها ليعذبوا بها الضمير العالمى ويبتزوه وطأة عقدة الذنب.

وهنا نجد أنفسنا بالضرورة فى مواجهة سؤال يطرح نفسه عن حقيقة الاضطهادات الصليبية ليهود أوربا: مامداها الحقيقى؟ مادوافعها؟ ومامغزاها؟ هذه الدراسة تحاول البحث عن الإجابة المناسبة.

والمدخل الطبيعى لهذه الدراسة، فى تصورنا، يبدأ بالعرض التفصيلى لحوادث الاضطهاد أثناء الحملة الصليبية الأولى، كمثال على الموقف الصليبى من اليهود. اعتمادا على روايات الحوليات اليهودية واللاتينية على السواء. ثم محاولة تفسير هذا الموقف فى ضوء حقيقتين تاريخيتين، وتتعلق إحداهما بالوجود اليهودى فى أوربا، على حين ترتبط الحقيقة الثانية بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لأوربا القرن الحادى عشر.

كانت زيارة البابا **أربان الثانى** Urban II (١٠٨٨ ـ ١٠٩٦) لكليرمون Clermont تقترب من نهايتها حين أعلن فى السابع والعشرين من شهر نوفمبر سنة ١٠٩٥ عن فكرته الجديدة لشن حملة عسكرية تحت راية الصليب لتحرير قبر **المسيح** من أيدى المسلمين. وعلى الرغم من أن نص خطبة أربان الحقيقى لم يصلنا، فقد وصلتنا عنه خمس روايات أساسية (٧) فضلا عن روايات أخرى أقل أهمية. وتعطينا هذه الروايات الخمس، ورواية **روبرت** الراهب بالذات، انطباعا بأن الخطبة كانت من البلاغة والحذق بحيث لامست كل الدوافع التى كانت يمكن أن توجد فى وجدان سامعى البابا.

وقد كانت استجابة نبلاء الغرب لدعوة البابا **أربان** الثانى متوقعة إلى حد ما، ولكن أحدا لم يكن يتنبأ برد فعل العامة. لقد انعقد مجمع كليرمون فى أواخر نوفمبر ١٠٩٥ عندما كان الفلاحون يستعدون لفصل الشتاء. وعلى المستوى الشعبى كانت الدعوة التى انطلقت من كليرمون تستهوى الناس وتحرك مشاعرهم، وصارت حديث الناس فى كل قلعة ومدينة فى أوربا الغربية، وباتت موضوعا للنقاش والجدل بحيث خلقت رأيا عاما مـا لبث أن صار من أهم العوامل فى تاريخ الحركة الصليبية ذاتها. وأخذ السادة الإقطاعيون وأنصارهم يبحثون عن مصادر لتمويل رحلتهم إلى الشرق ومن هذه القمم الاجتماعية كانت الأنباء تتسرب إلى جماهير الفلاحين فى أكواخهم الطينية الحقيرة، وعامة سكان المدن فى بيوتهم المكدسة فى الشوارع الضيقة القذرة، وهكذا بات أبناء الطبقات الدنيا فى المجتمع الأوروبى آنذاك يحلمون بما فى الشرق من عجائب وكنوز، وقصور، وحريم.

وبحلول سنة ١٠٩٦ كان الريف كله يموج بالنشاط والحركة. وجمع الفلاحون محصولاتهم ولكنهم لم

يخزنوها تحسبا لشتاء الجوع الطويل كما كانت عادتهم، وإنما أخذوها قوتا لهم وزادا فى الرحلة مع ما يملكون من متاع هزيل، وصحبوا زوجاتهم وأطفالهم على العربات الثقيلة، وبدأوا زحفهم الطويل صوب الشرق. لقد أدت الحمى الأخروية التى ألهبت مشاعر من شاركوا فى هذه الحملة الشعبية، إلى حدوث أول مذبحة كبرى جرت على يهود شمال غرب أوربا. ففى التراث الألفى والأخروى الشائع آنذاك كان مقدورا على المسيحيين أن يقاتلوا ضد جيوش المسيح الدجال لكى يتطهروا بحيث يستحقوا نصرهم الأخير، وهكذا تحول المشاركون فى الحملة الشعبية صوب الجماعات اليهودية فى مدن حوض الراين ليقتلوهم، ويدمروا منازلهم ومعابدهم، وليجعلوا من سنة ١٠٩٦ بداية للاضطهادات التى واكبت الحركة الصليبية، بحيث عاشت هذه الجماعات اليهودية بشكل دائم فى ظلال العزلة والخوف (٨). ويجدر بنا أن نعرض الأمر تفصيلا.

لقد نتجت عن دعوة البابا حركة شعبية لم تكن تخطر بباله. فحين وجه دعوته بإعلان الحرب المقدسة ضد المسلمين لاستعادة الضريح المقدس، كان يوجهها إلى المحاربين. ويبدو أن الغفران وغيره من المزايا التى ارتبطت بها هذه الدعوة كان مقصودا بها أولئك الذين سوف يشقون طريقهم إلى أورشليم بالحرب أو يموتون وهم يحاولون ذلك. وبالنسبة للرجال الذين كانت الحرب بالنسبة لهم مهنة مبجلة لم تكن ثمة وسيلة أفضل من الحرب المقدسة تجنبهم أهوال الجحيم الأخروى لقاء خطاياهم. ولكن الجماهير من غير المحاربين تحمسوا للمسير إلى الأرض المقدسة على شكل قوات مسلحة غوغائية تثق فى أن النصر سيكون حليفها ما دام الهدف مقدسا، ومادام يسوع المسيح يرعاهم. وحين أدرك أربان الثانى أن مثل هذه الجموع الغوغائية يمكن أن تكون عقبة فى سبيل نجاح الحملة بذل جهده لمنعهم من الرحيل (٩).

تجمع الناس حول **بطرس** الناسك الذى وصفه معاصروه بأنه قد أوتى مقدرة كبيرة على الإقناع بحيث استجاب لدعوته الأساقفة ومقدمو الأديرة، والقساوسة والرهبان، ثم النبلاء من مختلف الممالك، وبعدهم عامة الناس: الصالح منهم والطالح ـ زناة وقتلة، ولصوصًا وأفاقين، وقطاع طرق ، وبعض النسوة اللاتى مستهن روح التوبة... (١٠). ولقد كان لصاحب هذه الشخصية العجيبة تأثير هائل على الجماهير بحيث تكونت حركة شعبية جارفة تسعى صوب أورشليم دونما انتظار للبابا والبارونات الذين كان يلزمهم بعض الوقت لتجهيز الحملة سياسيًا وعسكريًا على نحو جاد، وفى النهاية تجمع حول **بطرس** الناسك هذا ما يقرب من خمسة عشر ألفا من الناس البسطاء والصعاليك والمجرمين (١١).

لقد كان العصر عصر الرؤى والنبوءات، وكان الناس يظنون أن **بطرس** الناسك نبى تلهمه الرؤى المقدسة، إذ كانوا على اقتناع تام بأن المجيء الثانى للمسيح قد بات وشيكا، وكان كل منهم يرغب فى التكفير عن خطاياه ما دام هناك متسع من الوقت لفعل الخير. وكذلك كانت تعاليم الكنيسة تقول لهم إن الخطايا يمكن محوها بالحج إلى المزارات المقدسة، كما كانت النبوءات تعلن للملأ أنه يجب استعادة الأرض المقدسة قبل مجيء المسيح مرة ثانية (١٢)، وكان كثيرون ممن يستمعون إلى بطرس الناسك يظنون أنه سوف يقودهم إلى فلسطين الأرض

التى تفيض باللبن والعسل كما يقول الكتاب المقدس. وقد تكون الرحلة صعبة والطريق وعرة. ولكن من ذا الذى يهتم إذا كان هدفه هو أورشليم الذهبية.

وأخيرا هبت العاصفة التى كانت نذرها قد بدأت تتجمع منذ أن أعلن أوربان الثانى عن حملته الصليبية فى كليرمون، وأطاحت ريحها العاتية بالجماعات اليهودية فى مدن حوض الراين. وإذا كانت الفكرة الصليبية قد جعلت من قتل أعداء الرب عملا طيبا، فقد ظهر رأى يقول: لماذا نتجشم عناء الطريق الطويل لمحاربة أعداء الرب فى الشرق، او أعداؤه اليهود بيننا وفى متناول أيدينا؟ [١٣]. وهكذا اندلعت شرارة الاضطهادات الصليبية ضد اليهود الذين جعلتهم ذكرى الرعب الأسود الذى عانوه على أيدى الصليبيين يطلقون على كليرمون (ومعناها بالفرنسية الجبل المضىء Clermont اسما عبريا معاكسا هو «هار هاوفل» أى جبل الظلام تعبيرا عن كراهيتهم لهذا المكان الذى شهد الدعوة إلى الحروب الصليبية [١٤].

وقد بدأت الأحداث بداية غامضة فى بداية شهر ديسمبر سنة ١٩٠٥، أى عقب مجمع كليرمون مباشرة. فقد أرسل يهود فرنسا خطابا إلى يهود وادى الراين يخبرونهم باستعدادات الغرب للحملة الصليبية والإثارة المحيطة بهم من قبل بعض الشباب والقساوسة، ويحذرونهم فى الوقت نفسه من الأخطار والشرور التى تتهددهم من جراء الحملة المزمع القيام بها [١٥]. ويرى بعض الباحثين أن السبب فى ذلك هو أن الصليبيين الفرنسيين قبل أن يتوجهوا إلى الشرق صبوا جام غضبهم على يهود فرنسا فى الرون، واللورين، وبروفانس [١٦]، ولكن المؤرخ ستيفن رنسمان يشك فى أن تكون هذه الأحداث قد وقعت بالفعل [١٧].

وفى يناير من سنة ١٠٩٦م يتلقى يهود فرنسا ردا على خطابهم من يهود ماينس يقولون فيه إنهم لا يعرفون شيئا عن الحملة ويعدون باتباع ما يوصى به رفاق دينهم [١٨].

ثم يحمل بطرس الناسك خطابات من يهود فرنسا لسائر الجماعات اليهودية فى أوربا تدعوهم إلى الترحيب به وبإمداد جيشه بما يحتاج إليه من المؤن. وكان هذا هو خط الدفاع الأول بالنسبة للجماعات اليهودية فى مواجهة الغضب الصليبى، إذ أن موارد يهود ألمانيا الاقتصادية جعلت من رشوة الصليبيين بالمال أمرا هينا، وها هو ذا بطرس الناسك يصل فى أول ابريل سنة ١٠٩٦ إلى المدينة تريف Treve، ومعه رسالة من يهود فرنسا إلى ذويهم من يهود تريف يطلبون منهم إمداد جيش بطرس بحاجته من المؤن،، وينفذون ذلك ويمضى بطرس بجيشه نحو الشرق [١٩].

ولم يكن رحيل بطرس يعنى نهاية موجة الحماسة الصليبية فى ألمانيا، إذ أنه ترك وراءه تلميذه جوتشولك Gottschalk ليجمع جيشا آخر ويلحق به [٢٠]، وظهر مبشرون آخرون وزعماء تحدوهم الرغبة فى احتذاء مثال بطرس الناسك. ولكن على الرغم من أن آلاف الألمان قد استجابوا لدعوة بطرس الناسك، فإنهم كانوا أقل تشوقا من الفرنسيين للرحيل إلى الأرض المقدسة، إذ كان لا يزال أمامهم عمل ينبغى إنجازه قبل الرحيل هو استئصال شأفة الجنس اليهودى البغيض.

ARCHIVE
http://Archiyebeta.Sakhrit.com

ومن ناحية أخرى كان **جودفرى البويونى**، دوق اللورين الأدنى يستعد للرحيل مع الحملة الصليبية الرسمية وسرت شائعة فى الإقليم فى ربيع سنة ١٠٩٦ مؤداها أن **جودفرى** قد أقسم على أن ينتقم لدم المسيح بدم اليهود قبل مغادرة فرنسا. وفى غمرة الرعب الذى أصاب اليهود كتب **كالونيموس** Kalonymos رئيس الطائفة اليهودية فى ماينز إلى الامبراطور **هنرى الرابع** (الذى كان فى إيطاليا انذاك)، باعتباره السيد الأعلى **لجودفرى**. وسارع الإمبراطور، الذى كان صديقا لليهود، بإصدار أوامره إلى **جودفرى** وغيره من الأفصال العلمانيين والكنسيين يطلب منهم ضمان سلامة اليهود. وفى الوقت نفسه يلجأ اليهود إلى خط دفاعهم الأول ويستخدمون سلاحهم التقليدى، فيقدم يهود ماينز خمسمائة قطعة فضية للدوق ويقدم يهود كولون خمسمائة أخرى، وعندئذ يعلن الدوق الذى أخذ المال لتجهيز جيشه أنه لم يفكر قط فى إيذاء اليهود، ويعطيهم الضمانات المطلوبة، وتنتهى المتاعب برحيل جيش **جودفرى** إلى الشرق فى صيف سنة ١٠٩٦م، وليس هناك مصدر تاريخى واحد يشير إلى أن اليهود قد لاقوا أية متاعب من قبل جودفرى وجيشه، كما أن المؤرخ ايكهارد الأورى يشهد أن الإمبراطور **هنرى الرابع** قد بذل جهده لحمايتهم [٢١].

وإذ ركن اليهود إلى خط الدفاع اليهودى التقليدى، فإن الأحداث ما لبثت أن خيبت آمالهم، ولم يعد للمال اليهودى الذى يبذل للحكام والأساقفة جدوى فى مواجهة مشاعر التعصب المتأججة فى وجدان الجموع الشعبية الجامحة. ففى أواخر سنة ١٠٩٦م قام شخص مجهول الأصل يدعى فولكمار Folkmar بقيادة مجموعة من البسطاء والمجرمين وبعض الجنود يزيدون على عشرة الاف شخص، صوب الشرق عن طريق بوهيميا والمجر. وبعده بأيام قليلة رحل **جوتشلك** Gottschalk، تلميذ **بطرس** الناسك، ومعه جيش مماثل من العامة، متخذا طريقه عبر وادى الراين وبافاريا [٢٢]. وفى الوقت نفسه تجمع جيش ثالث اكبر عددا تحت زعامة أمير إقطاعى مشاغب هو الكونت **اميكو** Emicho كنت ليزينجن Leisingen، الذى اشتهر بسوء مسلكه وخروجه على القانون. وزعم **اميكو** أن صليبا قد رسم على جسده بفضل معجزة إلامية تدعوه إلى الحرب المقدسة ضد أعداء الرب، وبفضل هذه القصة، وبفضل شهرته كمحارب، استطاع أن يجمع حوله مجموعة من المجندين اكثر عددا وأوفر قوة من أولئك الذين تمكن كل من **فولكمار وجوتشلك** من تجنيدهم. وانضم إليه كثير من البسطاء المتحمسين الذين سار بعضهم على هدى أوزة قالوا إن الرب يلهم خطاها، كما ضم هذا الجيش عدداً كبيرا من النبلاء الفرنسيين والألمان [٢٣].

وتذكر الحوليات اليهودية واللاتينية أن ربيع سنة ١٠٩٦م قد شهد اضطهادات عنيفة ضد يهود ميتز Meiz وسباير Spire، وورمس Worms، وكولون Gologna، ونويس Neus، وكوبلنتز Colblentz وكسانتن Xanten، ومورس Moers، وكيربن Kerpen وغيلدرز Ghelders وتريف Treves... فضلا عن سوابيا، وبافاريا، وبوهيميا[٢٤]، فقد بدأ الهجوم الصليبى على يهود ميتز، حيث قتل اثنان وعشرون يهوديا بينهم الربى **صموية هاكوهين** جابى الجماعة اليهودية فى المدينة [٢٥].

ومن ناحية أخرى تجاهل **أميكو** أوامر الإمبراطور **هنرى الرابع** بالحفاظ على حياة يهود ألمانيا، وفى الثالث من شهر مايو سنة ١٠٩٦م شن هجومه على يهود مدينة سباير المجاورة لدوقيته، ولكن الهجوم لم يكن مؤثرا لأن أسقف المدينة تولى حماية اليهود، وكان مجموع ضحاياهم اثنى عشر شخصا، ويذكر كل من **سليمان بن سمعان، واليعازر بن ناثان**، واليهودى المجهول صاحب حولية ماينز - درمشتاد أن القوات الموالية لأسقف سباير أسرت عددا من الصليبيين وقطعت أياديهم جزاء ما اقترفوه ضد اليهود (٢٦).

وعلى الرغم من أن مذبحة سباير كانت صغيرة، فإنها فتحت شهية الصليبيين للقتل والتدمير. ففى الثامن عشر من شهر مايو وصلت قوات أميكو إلى أبواب مدينة ورمس، وانضم أهل المدينة إلى الجموع الصليبية بسبب شائعة سرت فى المدينة بأن اليهود أغرقوا أحد المسيحيين فى نافورة، ثم استخدموا الماء الذى حفظوا فيه جثته لتسميم آبار المياه فى المدينة... ومن المناطق الريفية المجاورة لورمس قدمت جموع الفلاحين الهائجة لتنضم إلى الصليبيين وأهل المدينة فى الهجوم على اليهود فى العشرين من مايو. وحاول أسقف المدينة حماية اليهود دون جدوى، ويذكر المؤرخ اليهودى المجهول أن جميع اليهود الذين احتموا بقصر الأسقف راحوا ضحية لأعمال العنف التى ارتكبها المسيحيون (٢٧). وفى الثالث والعشرين من الشهر نفسه يجبر الصليبيون يهود مدينة رايسبون Ratisbonne على اعتناق المسيحية، ولكن اليهود يرجعون إلى عقيدتهم الأصلية عقب رحيل الصليبيين مباشرة (٢٨).

ويتجمع عدد هائل من الصليبيين أمام أبواب مدينة ماينز، حيث يحضر **أميكو** بقواته من الألمان فى الخامس والعشرين من شهر مايو، وإذ علم يهود المدينة بما جرى على إخوانهم، وأدركوا أن لا قبل لهم بمواجهة هذا العدد الكبير من الأعداء، فإنهم لجأوا إلى سلاحهم التقليدى، فأرسلوا هبة مقدارها مائتى فرانك من الفضة إلى روتار Rothard كبير أساقفة المدينة (٢٩)، وأرسلوا مبلغا مماثلا إلى أكبر أمراء المدينة. وفى الوقت نفسه خرج مفاوض يهودى ليعطى **أميكو** سبع قطع ذهبية ثمنا لأرواح يهود المدينة، ولكن سلاح اليهود التقليدى أثبت هذه المرة أيضا أنه غير مأمون الجانب، فقد هاجم **أميكو** وأتباعه اليهود فى قصر كبير الأساقفة الذى لاذ بالفرار، وكان الذبح مصيرهم جميعا ولكن الأمير العلمانى، الذى لا نعرف اسمه، كان أكثر شجاعة من كبير الأساقفة وتصدى للمهاجمين، فأشعل الصليبيون النيران فى قصره ليجبروا المختبئين على الخروج، وتخلى بعض اليهود عن دينهم حفاظا على حياتهم، وعلى حين كان القتل مصير من تمسكوا بدينهم، واستمرت المذبحة يومين آخرين، وتقول المصادر اليهودية إن اليهود أخذوا يقتلون نساءهم وأطفالهم، ويدمرون معابدهم بأيديهم، وهو ما يشير إليه أيضا **البرت الأيكسى** (٣٠)، وتقدر بعض المصادر ضحايا مذبحة ماينز بحوالى تسعمائة يهودى، على حين يقدرها البعض الآخر بحوالى ألف وثلاثمائة شخص (٣١).

ثم مضى **أميكو** صوب كولون، حيث كانت الاضطرابات المعادية لليهود قد بدأت تنشب بالفعل منذ شهر إبريل. وفى التاسع والعشرين من مايو كانت أنباء مذبحة ماينز قد وصلت إلى كولون وأصيب يهود المدينة

بالذعر والهلع، وتفرقوا فى القرى المجاورة وأخذوا يختبئون فى منازل معارفهم المسيحيين حتى أول شهر يونيو. وفى هذه المدينة تم تدمير السيناجوج اليهودى وقتل يهودى ويهودية رفضا التعميد، ولكن نفوذ أسقف المدينة حال دون أية تصعيدات جديدة ثم هرب حوالى مائتى يهودى فى قارب إلى نويس Neuss ولكن الصليبيين سرعان ما يكشفون أمرهم فيذبحونهم عن آخرهم بعد أن يستولوا على كل ممتلكاتهم (٣٢).

وعند كولون اعتبر **اميكو** أن مهمته قد انتهت ومضى مع الجزء الأكبر من جيشه صوب البلقان والمجر ولكن مجموعة كبيرة من أتباعه اتجهوا صوب وادى نهر موسل Moselle حيث هاجموا يهود مدينة ترير. وفى هذه المدينة قام اليهود بقتل ذويهم، وانتحر البعض الآخر فى مياه النهر وبينهم مجموعة من النساء، ولجأ فريق إلى القصر الحصين الذى يقيم به **جلبرت** كبير أساقفة المدينة(٣٣). ثم توجه الصليبيون إلى نويس مرة ثانية وقتلوا أحد كبار اليهود وولديه. وفى اليوم التالى مباشرة شنوا هجومهم على يهود فيفلنجوفن Wevelinghoven وانتحر عدد من اليهود بينما مات عدد منهم غرقا. ثم قضى أفراد هذه العصبة الصليبية يومى السادس والعشرين والسابع والعشرين فى مهاجمة يهود اللر Ell-er، وكسانتن Xanten ثم تفرقوا بعد ذلك وعاد بعضهم أدراجه إلى ألمانيا على حين انضم البعض الآخر إلى جيش **جودفرى** البويونى على ما يبدو (٣٤). وفى التاسع والعشرين من يونيو حتى أول يوليو توجه الصليبيون إلى مورس Moers حيث ذبحوا عددا من اليهود وأجبروا عددا آخر على اعتناق المسيحية (٣٥).

وحين بلغت أنباء هجمات جيش **اميكو** على يهود الراين مسامع الفرق الصليبية الشعبية التى كانت قد رحلت بالفعل مع **فولكمار وجوتشلك**، بدأ صليبيو هذين الجيشين يهاجمون الجماعات اليهودية فى البلقان، فهاجم جيش **فولكمار** يهود مدينة براغ، وعجزت السلطات المحلية عن كبح جماح هؤلاء، وفى مدينة نيترا، Nitra أول مدينة كبيرة داخل المجر، حاول **فولكمار** أن يفعل الشىء نفسه ولكن **كولومان** ملك المجر الذى علمته العصابات الصليبية التى مرت بأراضيه من قبل ألا يتهاون معهم، أمر جيشه بمهاجمة جيش فولكمار، وانتهت المعركة بضياع عصابات **فولكمار** بين الأسر والقتل والأخذ فى غابات المجر. أما **جوتشلك** ورجاله فقد هاجموا يهود راتيسبون، ثم دخلوا المجر... وأدت تطورات الأحداث بعد ذلك إلى مذبحة هائلة راح ضحيتها هذه المرة **جوتشلك** وعصبته من الصليبيين(٣٦).

وبعد ذلك بأسابيع قليلة وصل **اميكو** ورجاله إلى حدود المجر، ولكن الملك **كولومان** رفض أن يسمح لهم بعبور أراضيه. وعلى مدى ستة أسابيع جرت مناوشات بين جيش **اميكو** وحامية ويسيلبورج المجرية انتهت بهجوم مفاجىء من حامية القلعة على الجيش الصليبى ومزقته إربًا... ولم ينقذ **اميكو** والمحيطين به سوى سرعة جيادهم التى حملتهم عائدين إلى بلادهم (٣٧).

هذه هى أهم حوادث الاضطهادات الصليبية لليهود فى غضون الشهور التى شهدت خروج الجيوش والفرق التى اصطلح على تسميتها بالحملة الشعبية. وإذا كانت الصورة تبدو كئيبة بالنسبة لليهود، فإن من الواجب أن

نشير إلى أن الهوس الدينى والتعصب الأعمى والتهور العدوانى الذى واكب الحملة الشعبية لم يكن وقفًا على اليهود، وإنما عانى منه المسيحيون كذلك. لقد خلفت الحملة الشعبية شعورًا بالمرارة فى نفوس المعاصرين... وعلى الرغم من أن الطريق الذى سارت فيه جيوش أو عصابات هذه الحملة شاهد سقوط العديد من أفرادها بسبب الجوع والمرض والمقاومة المحلية من جانب مسيحيى البلقان لهذه الجموع الظالمة التى كان يحدوها أمل دينى وطمع دنيوى، فإنه لا توجد مدونة تاريخية معاصرة واحدة أظهرت أسفها على ما آل إليه مصير العصابات الشعبية الصليبية. بل إن البرت الآيكسى يرى «... أن يد الرب العادلة كانت ضد الحجاج الذين ارتكبوا الخطيئة بإتيان أفعال وجرائم مشينة، وبإفراطهم فى الزنا، ولأنهم ذبحوا اليهود المنفيين بسبب جشعهم وطمعهم فى المال، وليس من أجل الرب وعدالته على الرغم من أن اليهود أعداء يسوع المسيح...» (٣٨) وكانت الأحداث العنيفة التى واكبت الحملة الشعبية سببا فى ظهور المعارضة المتشائمة من جانب المتعلقين من المعاصرين، كما كانت سببا فى ظهور النقد ضد الحركة كلها فيما بعد (٣٩). وهو نقد نتج عن فشل هذه الحملة فى أن تحقق شيئا أبعد من مجرد القتل والتدمير فى تصورنا.

وهناك ثلاث ملاحظات أساسية ينبغى أن نسجلها قبل محاولة تحليل الظاهرة. فمن الأمور التى تسترعى الانتباه أن سكان المدن التى تعرض فيها اليهود لنقمة الصليبيين كانوا، بصفة عامة، متواطئين مع الصليبيين، فكانوا يفتحون لهم أبواب المدن ويشاركونهم فى الهجوم على الجماعات اليهودية. وهو موقف مناقض لموقف الأمراء والأساقفة من حكام المدن الذين كانوا يحاولون حماية اليهود، ومراعاة أوامر الإمبراطور الألمانى بضمان سلامة اليهود، وهو أمر يمكن تفسيره فى ضوء مشاعر التعصب الدينى والحقد الاجتماعى عند جماهير العامة من جهة، والرشاوى والهبات المالية التى كان اليهود يقدمونها للحكام والأساقفة من جهة أخرى. هذا الحقد الشعبى ضد اليهود سنعود لمعالجته تفصيلا بعد قليل.

والملاحظة الثانية تتعلق بعدد اليهود الذين راحوا ضحية للاضطهادات الصليبية. وهى مشكلة ما زالت تحير الباحثين المهتمين بهذا الموضوع حتى اليوم. ولكن الذى لا خلاف عليه أن الرقم كان كبيرا وفقا لمقاييس تلك العصور... وهى حقيقة تؤكدها الحوليات العبرية واللاتينية على حد سواء. ولكن الملاحظ أن الحوليات اليهودية تميل فى كثير من الأحيان إلى الصياغة الشاعرية بدلا من التسجيل التاريخى الدقيق. وإذا كان من المستحيل أن نعرف رقم ضحايا الاضطهادات الصليبية من اليهود على وجه الدقة، فإن التقدير الكلى يتراوح ما بين خمسة آلاف واثنى عشر ألفا من اليهود. وهنا ينبغى أن نشير إلى أن معظم مدن أوربا فى ذلك الحين كانت قليلة السكان إلى حد كبير؛ إذ أنها لم تكن أكثر من مجرد مراكز كنسية يقيم بها الأسقف والإدارة الكنسية وحولها مجموعة صغيرة من المساكن حتى القرن العاشر (٤٠) وإذا كان هذا هو حال سكان المدن بصفة عامة، فلا شك فى أن عدد اليهود بينهم كان ضئيلا بالفعل، وهو ما يعنى أن عدد الضحايا اليهود كان رقما كبيرا نسبيا.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

أما الملاحظة الثالثة، فإنها تتعلق بالتعميد الإجبارى لليهود، وهى خاصية من خواص العلاقات المسيحية/ اليهودية فى أوربا طوال فترة الحروب الصليبية كانت فى أساسها نتاجا للحملة الأولى. فقد كان اليهود يخيرون دائما بين التعميد أو السيف. ولا شك فى أنه مما يبعث على السخرية أن يجبر اليهود على الدخول فى دين المحبة بأنصال السيوف وأسنة الرماح؛ لقد تحولت الكنيسة الكاثوليكية بفضل الحركة الصليبية إلى كنيسة مقاتلة، وبدلا من التراتيل المقدسة التى تصاحب الحملة إلى الشرق لتحرير قبر المسيح، تعالت أنات الجرحى وصرخات القتلى من ضحايا جنود الرب الذين أسرفوا فى سفك الدماء... حتى المسيحية منها. لقد كانت الحملة الصليبية الشعبية أشبه بوحش متعدد الرءوس يبحث عن الفرائس من كل مكان، وغالبا ما كانت عصابات الصليبيين تنقض على المسيحيين مثلما تهاجم اليهود. وهنا ينبغى أن نشير إلى أن المصادر التاريخية المتاحة تخلو من أى دليل على أن أربان قد استنكر مثل هذه التصرفات.

حقيقة أن اليهود الذين أرغموا على اعتناق المسيحية عادوا إلى دينهم بموافقة الإمبراطور **هنرى الرابع** (٤١)، ولكن هذه الردة خلقت مشكلة للعالم المسيحى الذى يقبل الردة، حتى من أولئك الذين سيقوا إلى حظيرة المسيحية تحت تهديد السلاح.

يبقى بعد ذلك أن نحاول تفسير ظاهرة الاضطهادات الصليبية ضد اليهود فى ضوء الوجود اليهودى فى أوربا من جهة أخرى. بيد أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن هذه الدراسة لا تهدف إلى الدفاع عن فريق ما، أو لتبرير موقف معين، وإنما هى تحاول الكشف عن الأبعاد الحقيقية للظاهرة التاريخية قدر الإمكان.

ولنبدأ بالوجود اليهودى فى أوربا. فمع تدمير الجماعات اليهودية فى فلسطين، عقب تمرد فاشل ضد الحكم الرومانى فى النصف الثانى من القرن الميلادى الأول، انتشر اليهود فى مناطق البحر المتوسط وأوربا الغربية. وتختلف الآراء حول بداية الاستقرار الدائم للجماعات اليهودية فى غرب أوربا وشمال جبال البرانس؛ إذ يرى البعض أنهم عاشوا هناك منذ القرن الرابع الميلادى بدليل وجود مرسوم إمبراطورى يرجع تاريخه إلى سنة ٣٢١م يشير إلى الطائفة اليهودية فى كولون بألمانيا. ويرى البعض الآخر أن الدمار الذى خلفته الغزوات الجرمانية قد قطع استمرارية هذا الوجود. وأيا كان الأمر فهناك دليل على أنه منذ القرن السادس كانت هناك جماعات يهودية فى المدن الفرنجية (٤٢).

وفى العصور الوسطى الباكرة ازدهرت الجماعات اليهودية بسبب الدور الذى قام به أفرادها فى مجال التجارة والمال فى المجتمع الأوربى الذى كان قد تحول إلى مجتمع زراعى ذى اقتصاد طبيعى يقوم على سد حاجات الاستهلاك المحلى وعلى المقايضة. وفى مثل هذه المجتمعات يصبح للنقود قيمة هائلة. كذلك لعب اليهود دورا مهمًا فيما قد تبقى من التجارة العالمية وشرق المتوسط بعد القرن السادس؛ إذ تركز ما بقى من التجارة المحلية بأيدى التجار المحليين negotiatores، ولكن تجارة البحر المتوسط البعيدة، بما كانت تحققه من مكاسب وفيرة، ومكانة اجتماعية راقية. ظلت تحت سيطرة التجار الشرقيين من السوريين واليونانيين

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

واليهود. وإذا كانت حركة الفتوح الإسلامية لم تتسبب فى قطع أواصر العلاقات التجارية بين الشرق، فإنها، من ناحية أخرى جذبت التجار السوريين تجاه الأسواق الآسيوية المزدهرة التى نتجت عن الفتوح الإسلامية فى آسيا. ومن جهة أخرى يفلح الغزو اللمباردى لجنوب إيطاليا فى القضاء على الوجود البيزنطى فى هذه المناطق، ولكن التجار اليونانيين وجدوا فى سياسة الحكومة البيزنطية الاقتصادية ما يشجعهم على البقاء فى بلادهم والإفادة من عائدات تجارة المرور، التى كانت القسطنطينية من أهم مراكزها وهكذا بقى لليهود وحدهم القيام بدور حلقة الوصل بين أوربا الكاثوليكية والبلاد الأخرى الأكثر تقدما؛ فى العالم الإسلامى، والإمبراطورية البيزنطية، بل وفى الهند والصين. وفى غضون القرنين التاسع والعاشر أخذ اليهود يدعمون وجودهم فى كل مكان رأوا فيه فرصة للتجارة فى أوربا... كانوا يتاجرون فى الملح والخمور، والغلال والثياب والعبيد... وفى كل شىء يمكن لبلد أو لتجمع سكانى أن يبيعه أو يشتريه، بل إن الوجود اليهودى نفسه كان فى بعض الأحيان بمثابة النافذة الوحيدة المفتوحة على العالم الخارجى لبعض قوى أوربا (٤٣).

وهكذا فإن ظروف غرب أوربا الاقتصادية، فى القرون السابقة على الحركة الصليبية، كانت من أهم عوامل قيام الجماعات اليهودية فى مدن غرب وشمال أوربا، ولاسيما في إقليم الراين. وعلى الرغم من هذا فإن أحد المؤرخين اليهود يرى أن هناك عاملا آخر يرتبط بالتلمود (٤٤) وراء انتشار اليهود فى أوربا، فوفقا لتعاليم التلمود يجب على اليهود أن ينتشروا فى أركان الأرض لكى يقيموا مملكة الحق فى العالم، ويرى هذا المؤرخ أن هذه التعاليم التلمودية كانت من أسباب قدوم اليهود إلى مدن الراين (٤٥). فعلى أنقاض المدن الرومانية القديمة، نشأت فى العالم الكارولنجى مراكز حضرية جديدة. وعلى الرغم من أن أعداد اليهود كانت قليلة فإن تأثيرهم كان عميقا فى زمن انعزلت فيه أوربا عن عالم البحر المتوسط.

لقد وجدت الممالك الجرمانية، بصفة عامة، فى خدمات التجار والمرابين اليهود أمرا مفيدا بالقدر الذى جعل هذه الممالك تمنع الأساقفة المتعصبين من اضطهاد اليهود على الرغم من تحريم الكنيسة للربا وفى العصر الكارولنجى بصفة خاصة انتعش اليهود الذين لعبوا دورا مهمًا فى اقتصاديات المجتمع الكارولنجى كان محدودا بقيود ذلك العصر بطبيعة الحال ولكن نصيبهم فى مجمل النشاط التجارى كان كبيرا بدليل أن اللوائح البيزنطية والفرنجية المتعلقة بالتجارة الخارجية فى ذلك العصر تشير إلى «التجار اليهود وغيرهم». وهو ما يشى بأن التجار من غير اليهود كانوا أقلية لا يؤبه بها(٤٦). وفى المرسوم الذى أصدره لويس التقى قبل سنة ٨٢٥م يحصل اليهود كأفراد على حقوق كثيرة، بل إن اثنين منهما يحصلان على حقوق مساوية لحقوق نبلاء الفرنجة تقريبًا (٤٧). هذه المؤشرات وغيرها تدل على أن حياة اليهود فى المجتمع الأوربى قبل القرن الحادى عشر كانت حياة مريحة بشكل عام، ويمكن أن نستنتج أن نشاطهم الاقتصادى قد كفل لهم وضعا اجتماعيا مريحا بالمقارنة إلى المجتمع المسيحى الذى عاشوا فى كنفه.

ولم يكن ثمة ما يعكر صفو اليهودية فى أوربا العصور الباكرة سوى بعض الاضطهادات وعمليات التعميد الإجبارى فى إسبانيا الفيزيقوط (٤٨). وهو

الوضع الذى انتهى بالفتح الإسلامى لإسبانيا حيث ازدهرت الجماعات اليهودية وشارك اليهود فى كافة وجوه النشاط الحضارى فى ظل الحكم العربى الإسلامى، فى غرب أوربا بصفة عامة، كانت أوضاع اليهود، قبل الحروب الصليبية أفضل كثيرا من أوضاع البورجوازيين، أى سكان المدن الذين عاشوا بينهم. والواقع أنه لم تكن ثمة تفرقة ظاهرة بين اليهود والمسيحيين، سواء فى الملابس أو اللغة أو حتى فى الأسماء، فقد كان كل يهوى يستخدم اسما من الأسماء الأوربية الشائعة بجانب اسمه العبرى. كذلك لم يكن هناك جيتو رسمى ينعزل اليهود فيه كما حدث بعد ذلك بقرون، ولكنهم مع ذلك كانوا يتجمعون بإرادتهم حتى منتصف القرن الحادى عشر، وإذا كانت قد لحقت بهم بعض الاضطهادات آنذاك، فإنها كانت استثناء لا يمثل القاعدة العامة (٤٩).

لقد كان الوضع الاقتصادى ليهود أوربا نتاجا لهويتهم وبنيتهم الاجتماعية إلى حد ما. إذ لم يكن باستطاعتهم أن يدخلوا ضمن الأرستقراطية العسكرية لاعتبارهم أجانب. أما الزراعة، التى كانت هى الحرفة الرئيسية لغالبية السكان المسيحيين، فلم تكن ممنوعة عليهم، ولكن خوف اليهود الدائم وتوجسهم من احتمال طردهم من البلاد على نحو مفاجئ، وإدراكهم لصعوبة الحصول على المساعدة من جانب غيراليهود جعل من الزراعة حرفة غير جذابة بالنسبة لهم. ومن ثم ركز اليهود جهودهم وأموالهم فى النشاط التجارى وفى إقراض الأموال بالربا (٥٠). ولا يعنى هذا أن اليهود فى أوربا المسيحية فى العصور الوسطى كانوا يتعيشون من التجارة والربا فحسب، ففى بعض الأماكن كان يسمح لهم بامتلاك الأراضى. فقد كان بعضهم يمتلك الضياع ومزارع الكروم فى جنوب فرنسا(٥١)، ولكن الدعامة الأساسية لحياتهم ارتكزت على نشاطهم التجارى والمالى، وعلى ما لديهم من أموال، وعلاقاتهم المتشابكة عبر أوربا والعالم الإسلامى مع الجماعات اليهودية الأخرى.

ويأتى الخط الفاصل فى تاريخ اليهود فى أوربا الكاثوليكية فى منتصف القرن الحادى عشر؛ نتيجة النزعة العسكرية الجديدة التى استولت على المسيحية اللاتينية من جهة، وتصاعدت حركة التدين الشعبى من جهة أخرى. وإذا كانت عسكرة الكنيسة فى الغرب اللاتينى قد عبرت عن نفسها فى حرب الاسترداد الإسبانية Reconquista ضد المسلمين، ثم بلغت ذروتها فى الحركة الصليبية ذاتها فإن حركة التدين العاطفى اتخذت مسارين أساسيين كان أحدهما معاديا للكنيسة وسلطانها، على حين اتخذ المسار الآخر شكل التعصب العاطفى ضد أصحاب الديانات الأخرى، هذه الحركة فرضت تحديا على الكنيسة أفرز حركة الإصلاح الجريجورياني، ثم أدى فى النهاية إلى ظهور الحركة الصليبية. وهذه الظروف ساهمت فى تصعيد حدة معاداة اليهود Judophbia، بدرجة كبيرة، وهى نزعة عبرت عن نفسها تعبيرا دراميا على أيدى الصليبيين على نحو ما رأينا.

ومن ناحية أخرى، كانت للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى أوربا القرن الحادى عشر نتائجها من حيث تصاعد العداء الاجتماعى لليهود، إذ أن تطور النظام الإقطاعى بما يتضمنه من علاقات

السيادة والتبعية dordship and vassalage، وتدخل الكنيسة فى صياغات المواثيق الإقطاعية وعهود التبعية بشكل جعلها ذات صبغة دينية، حال بين اليهود وبين امتلاك الإقطاعى العام. فضلا عن أن اليهود كانوا راغبين عن تملك الأراضى بفعل التركيب النفسى الخاص بهم كما أسلفنا القول، فإنهم لم يكونوا يقدرون على أن يقسموا اليمين الإقطاعى بشكله المسيحى. ومن ناحية أخرى، كانت نقابات التجار قد نمت بالقدر الذى جعلها تستغنى عن خدمات الوسطاء التجاريين اليهود(٥٢). وهكذا لم يبق لليهود من مورد غير الربا.

وعلى الرغم من تحريم الكتاب المقدس للربا، فإن فقهاء اليهود وأحبارهم وربانييهم فسروا هذ التحريم على انه تحريم قاصر على العلاقات الاقتصادية بين أعضاء الجماعة اليهودية فقط ولا ينسحب على غيرهم من الأميين؛ ومن ثم يجوز لليهود أن يتعاملوا بالربا مع غير اليهود. ولم تكن تلك مسألة دينية فحسب؛ وإنما كانت فى أساسها تعبير عن أوضاع اجتماعية واقتصادية. إذ كان اليهود فقط هم الذين يملكون رأس المال اللازم لتمويل التجارة والصناعة الأوربية النامية؛ فقد استغنت أوربا عن التاجر اليهودى ودوره الذى كان شديد الأهمية فى العصور الوسطى الباكرة حين ازدهرت طرق التجارة ومراكزها فى القرن الحادى عشر، ولكنها كانت لا تزال بحاجة إلى المال اليهودى لتمويل النشاط التجارى والصناعى الجديد.

ومن ناحية أخرى كان النبلاء المبذرون، ورجال الكنيسة المفلسون، والحكومات الملكية الناهضة تحتاج إلى خدمات اليهود المالية. وهذا ما يفسر لنا سبب الحماية التى أسبغها الأمراء والأساقفة والملوك على اليهود فى مواجهة العداء الشعبى الغاضب تجاههم إبان الحركة الصليبية. ولكن الفلاحين والفقراء من سكان المدن الذين تزايدت حاجتهم للمال، حينما بدأ الاقتصاد النقدى يحل محل الاقتصاد الطبيعى القديم، أخذوا يتورطون أكثر فأكثر فى الديون التى يقترضونها من المرابين اليهود؛ مما جعلهم يشعرون بمزيد من السخط تجاههم. كان المرابون اليهود يفرضون على قيودهم أرباحا باهظة كانت تصل أحيانا إلى خمسين بالمائة (٥٣). ولأن أحداً لم يكن يطرق أبواب اليهود إلا بدافع من الحاجة والضرورة، فإنهم استغلوا هذا الموقف لابتزاز عملائهم كما يحلو لهم. وبسبب علاقاتهم مع الجماعات اليهودية فى سائر أنحاء أوربا ومناطق العالم الإسلامى، كان من السهل عليهم دائما تدبير المال اللازم لعملهم. وكان من يقع فى ورطة مالية من المسيحيين يجد لديهم المساعدة... على الوقوع فى ورطة أخرى. لقد كانوا اشبه بقبيلة كل أفرادها شايلوك الذى وصفه شكسبير فى تاجر البندقية؛ فكلما كانت ورطة العميل أكثر إلحاحا، كانت قدرته على المساومة حول سعر الفائدة محدودة. فضلا عن أن الاقتراض من المرابين اليهود كان يتم فى سرية تضمن للمدين الحفاظ على هيبته الاجتماعية (٥٤) ولا شك أن المجتمعات عموما تكره المرابين أيا كانت ديانتهم؛ فقد جبل الناس على كراهية من يستغل حاجتهم فى كل زمان ومكان، وفى تصورنا أن المرابين اليهود وسلوكهم كانا من أهم أسباب زرع الكراهية الاجتماعية ضدهم فى أوربا المسيحية، بيد أنه لم يكن السبب الوحيد.

ومن ناحية أخرى، لم يكن اليهود آمنين على أنفسهم فى فترة الحروب الصليبية. فقد حظى اليهود بالتسامح، ولكنهم لم يكونوا أبدا آمنين. إذ إنهم لم يكونوا مواطنين كاملين فى أية دولة فى أوربا العصور الوسطى كما أنهم، من ناحية أخرى، لم يكونوا أجانب تماما. كذلك فإن وظائفهم - ودورهم الاجتماعى - التى تدر أرباحا طائلة وقفا على اليهود؛ فقد عملوا فى دباغة الجلود وجباية الضرائب، وتاجروا فى العبيد الذين كان بعضهم مسيحيين، كما اشتغلوا بالربا. وكسب اليهود أموالا جمة من هذه الأعمال، ولكنهم فى مقابل ذلك كسبوا الحقد الاجتماعى وسخط المسيحيين فى المجتمعات الأوربية (٥٥).

وثمة عامل دينى كان من عوامل تأجج السخط الاجتماعى ضد اليهود. فعلى الرغم من الموقف الرسمى للبابوية الذى حدده كل من **جريجورى الأول** (٥٩٠-٦٠٤م) الذى كان من رأيه أنه يجب على اليهود ألا يأتون فعلا خارجا على القانون، كما أنه لا يجب معاقبتهم على شىء مسموح به (٥٦)، والبابا **إسكندر الثانى** (١٠٦١ - ١٠٧٣م) الذى كان من رأيه أنه يمكن تحويل اليهود إلى المسيحية عن طريق الحب وليس العنف (٥٧) - أقول إنه على الرغم من هذا الموقف البابوى الرسمى، كانت هناك نظرة دينية عامة ترى أن الذنب اليهودى المتعلق بصلب المسيح يفرض على اليهود أن يهيموا فى الأرض مثل قابيل، ويحملوا وصمة الذنب الذى اقترفوه... كان مضمون هذه النظرة الدينية العامة أنه من الممكن أن يسمح لليهود بالحياة، ولكن مركزهم فى هذه الحياة يجب أن يكون منحطا كدليل على انتصار دين الرب (٥٨).

وقد سعت الكنيسة دوما إلى منع الاتصال بين أولئك «الكفرة» وبين «المؤمنين» على الرغم من أنها لم تضطهدهم رسميا.

هكذا، إذن، كان الناس يرون فى اليهود قوما مذنبين يقتضى ذنبهم أن يعيشوا على الدرك الأدنى من السلم الاجتماعى. ولكن واقع الحياة فى مجتمعات أوربا العصور الوسطى كان يقول بعكس ذلك تمامًا. فاليهود الذين يجب أن يكون وضعهم منحطا بسبب جريمتهم ضد المسيح، كانوا فى حال من الرقى الاجتماعى، والتفوق الاقتصادى جعلت المعاصرين يربطون بين النظرة المسيحية تجاه اليهود من جهة، وبين ممارستهم الاقتصادية والمهن الكريهة التى امتهنوها من جهة أخرى. وكانت النتيجة الطبيعية هو ذلك العداء الشعبى ضد اليهود الذى تجلى فى أقوى صوره إبان الحملة الصليبية الشعبية.

وقد عبرت الكراهية الشعبية ضد اليهود عن نفسها من خلال الأساطير التى راجت آنذاك عن قيام اليهود بطقوس دينية بدماء الأطفال المسيحيين، وبسبب ذلك تكررت أحداث العنف ضد اليهود. حقيقة أن الملوك والأمراء والأساقفة كانوا يتولون حماية اليهود من الغضب الشعبى، ولكن الثمن كان فادحا. فقد سمحت الحكومات الأوربية فى القرن الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر لليهود بأن يحتفظوا بدينهم والتعامل بالربا لقاء المبالغ الطائلة التى دفعوها للخزائن الحكومية، واستخدمتهم كوسائط لابتزاز الجماهير المطحونة (٥٩). وكانت النتيجة الطبيعية هو ذلك السخط الشعبى والحقد الاجتماعى الذى عبر عن نفسه فى حوادث الحملة

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

الشعبية. وهو ما يفسر لنا سبب وقوف الأساقفة والأمراء والملوك إلى جانبهم على الرغم من موجة العداء الشعبي الجارفة.

لقد صبت الحركة الصليبية مزيدا من زيت السخط على نيران كراهية اليهود، فقد كان تجهيز الفارس يتطلب نفقات كثيرة. والفرسان الفقراء الذين لم تكن لديهم الأرض أو الممتلكات التي يستطيعون رهنها مقابل نفقات تجهيزهم عليهم أن يقترضوا بالربا من المرابين اليهود(٦٠). وثار سؤال يقول هل من الصحيح أن يسقط المرء في حبال الجنس الذي صلب المسيح، وهو يستعد للقتال من أجل المسيحية؟ وحين بدأت الحركة الصليبية كانت الديون تكبل الفقراء من الصليبيين بالفعل. وثار سؤال آخر يقول هل من الصحيح أن يمضي المرء بواجبه المسيحي على حين تعرقل خطاه تلك الديون التي يدين بها لواحد من الجنس الذي صلب المسيح بسبب غدره؟ من ناحية أخرى كانت أورشليم هي هدف الحركة الصليبية ومقصدها، وهي مدينة المسيح التي شهدت آلامه وعذابه وكان محتما أن يتحول انتباه الناس من المسرح الذي شهد آلام المسيح وعذابه إلى من تسببوا في هذه الآلام والعذاب.، وأخذ الصليبيون يفكرون في أنه إذا كان المسلمون هم العدو الحالي الذي يعذب المسيحيين ويضطهدهم؛ فإن اليهود أسوأ منهم بالتأكيد لأنهم عذبوا المسيح نفسه واضطهدوه.

وهكذا، أدى الوجود اليهودي في أوربا، بسماته الاقتصادية والنفسية إلى بروز ظاهرة العداء ضد اليهود لأسباب اقتصادية واجتماعية في المحل الأول. ثم جاءت حركة التدين الشعبي العاطفي في القرن الحادي عشر لتخلق المبررات الدينية لهذا العداء. وهذه هي الحقيقة التاريخية الثانية التي تعنينا على تفسير ظاهرة الاضطهادات الصليبية ضد اليهود فقد كانت أوربا قد دخلت مرحلة إحياء ويقظة دينية مع مطالع القرن الحادي عشر. وأثار الألف الأخير المتوقع في حياة العالم، أي بعد ألف سنة من صلب المسيح (١٠٣٤)، موجة من التوبة في مناطق وسط غرب أوربا. وتعمق في الناس الشعور بالخطيئة والإحساس بالذنب. وقد أضفت الحركة الإصلاحية التي تزعمها دير كلوني على المناخ الديني السائد بعدا جديدا. إذ باتت الحركات التي تستلهم الدين واقعا محسوسا في حياة الغرب السياسية تجسد في حركة «سلام الرب» وحركة «هدنة الرب» التي كانت تمنع إراقة الدماء وتحصر القتال في أيام محددة من الأسبوع. وفي الوقت نفسه أخذ الناس يبحثون عن وسائل يتحررون بها من عبء الخطيئة، ومن هنا كثرت زيارات الأماكن والمزارات المقدسة. وظهر الوعاظ الجوالون يحضون الناس على حياة الفقر التي عاشها الحواريون. وسرعان ما تحولت الدعوة إلى حركة صليبية (وهي حركة جاءت نتاجًا لأسباب أخرى عديدة)، أي إلى الشرق في ضوء عوامل كثيرة منها التحرر من ربقة الشعور القاهر بالإثم والخوف من عقاب الجحيم في الآخرة. وفرصة القتال برفقة الأخوة وموافقتهم بمباركة الكنيسة، وفرصة الوفاء بالتزامات الفرد كمسيحي وفارس... فضلا عن الرغبة في الوصول إلى مدينة القدس الأرضية التي بدت كأنها تنادي أبناءها الحقيقيين ليخلصوها من المسلمين... وكان هناك أمل انتصار دنيوي مصحوب بوعد بالثواب في السماء.

وكان صدى الدعوة إلى الحرب المقدسة على الصعيد الشعبى مثيرا حقا. وفى تصورنا أنه فى مجتمع له ظروف الغرب الأوربى فى القرن الحادى عشر؛ حيث تسود مظاهر الجهل وتتفشى الأمية، وحيث تختلط المفاهيم الدينية والخزعبلات كان لابد أن تكون الاستجابة لمثل هذه الحرب قوية وهستيرية، وهو ما حدث بالفعل. وفى هذه الجو تشيع أنباء عديدة من الرؤى والأحلام المقدسة والنبوءات، ويكتسب المشعوذون والمبشرون الجوالون. من أمثال بطرس الناسك مكانة هائلة فى نفوس البسطاء من الناس. ولقد كان بطرس وأمثاله تجسيدا لحال الهلع التى حكمت المجتمع الغربى. والتدين العاطفى والتعصب المقيت ضد أصحاب الديانات الأخرى.

كان رد الفعل الشعبى هذا واحدا من اهم جوانب الحملة الصليبية الأولى. لأنه كشف بجلاء عن النظرة الألفية المستمدة من سفر الرؤيا، والتى كانت الطبقات الوسطى والدنيا فى أوربا ترى الأمور بها لقد كانت دعوة اربان الثانى: «شاركوا فى الحملة الشعبية» شيئا لم يكن البابا نفسه يفهمه أويعيه. فقد كانوا تواقين إلى التحرير من ربقة الفقر والإحباط اللذين خيما على حياتهم التعسة (٦١). ولما كان اليهود قد لعبوا دورا فى الحياة الاقتصادية فى غرب أوربا وشمالها اتسم بالسلبية والاستغلال. كان من الضرورى أن ينطلق من شاركوا فى الحملة الشعبية لتحطيم كل القيود والعوائق التى تعوق انطلاقهم نحو الشرق... وكانت الجماعات اليهودية بالنسبة لهم من اهم هذه القيود والعوائق التى ينبغى تحطيمها. لقد كانت الحملة الصليبية الشعبية لمحة غير عادية فى تاريخ أوربا العصورالوسطى كشفت لنا عن الأشكال المغرقة فى الثورية والعاطفية التى اتخذتها حركة التدين الجديدة، ويرى بعض المؤرخين أن تلك كانت هى المرة الأولى التى يتجلى فيها التعصب الدينى الشعبى للطبقات، وهو التعصب الذى عبر عن نفسه تعبيرا دراميا فى أحداث العنف ضد اليهود.

وإذا حاولنا فى الصفحات السابقة أن نحلل ظاهرة الاضطهادات الصليبية لليهود، تبقى كلمة أخيرة حول الموقف اليهودى من الحروب الصليبية. فعلى الرغم من أن العنف الصليبى تجاه اليهود فى أوربا وغيرها كان محكوما بالظروف التاريخية للحركة الصليبية ذاتها كما أوضحنا، فإن المؤرخين اليهود يفضلون مناقشة الموقف الصليبى من اليهود فى إطار الموضوعات المتعلقة بتاريخ معاداة السامية (٦٢). وفى الحقيقة فإن هناك من المؤرخين المسيحيين من يجاريهم فى هذا الموقف (٦٣). وفى رأينا أن هذا الموقف الفكرى يعتبر تحايلا على الواقع التاريخى وليا لعنصر الحقيقة التى واكبت الحركة الصليبية (من خلال دراستنا لما حدث إبان الحملة الأولى) ولم تكن سوى إفراز للواقع التاريخى لأوربا القرن الحادى عشر، وهو واقع يختلف بطبيعة الحال عن القرون اللاحقة، وما حدث لليهود فى أوربا أثناءها فالدراسة التاريخية الموضوعية تقتضى منا أن نحاول رؤية الظاهرة التاريخية من داخلها، وهو ما يعنى تمثل الأفكار والقيم والمثل العليا التى كانت تحكم تصرفات الناس آنذاك، فضلا عن محاولة تحديد العلاقة السببية الحقيقية فى ظل الظروف الفعلية السائدة فى العصر التاريخى الذى تقع الظاهرة فى إطاره.

الهوامش

١ - Alexander M. Shapiro "Jews and Christian in the period of the Crusades A commentary on the first Holocaust", in Journal of Ecumenical Studies, vol. 9-No. 4p. 736.

٢ - A.D. Neubauer " Le emorbuch de mayence-essai sur la litterature des complainants", revue des Etudes Juives, IV,(Paris 1882), pp. 1-30.

٣ - H. Ben-Sasson, "The Northern European Jewish Community and its ideals" in Jewish Society through the Ages edited by H. H. Ben Sasson and S. Ettinger (New York 1973), p. 213.

وكاتب المذكرات الأصلى هو إسحق الماينجنى Meininigen Isaac الذى دونها حتى سنة ١٢٨٩ ثم أكملها من جاءوا بعده.

انظر: Neubauer, op. cit, pp. 24-25.

٤ - Shapiro, "Jews and christians., p. 736.

٥ - Neubaur, "Le memorbuch", p. 2.

٦ - Ibid, pp. 3-4, pp. 10-11.

٧ - الروايات الخمس هى التى أوردها كل من فوشيه دى شارتر الذى كان أحد شهود مجمع كليرمون. انظر: The First Crusade- The Chronicle of Fulcher of Charters and other source materials, edited by Edward Peters (Univ- of Pennsylvania Press, 1971), pp. 27-29.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وروبرت الراهب الذى يحتمل أنه كان بين الحاضرين فى كليرمون (Ibid, pp. 2-5) وبلدريك الدالى (Ibid, pp. 6-10) وجيوبرت النوجنيتى (Ibid, pp. 10-15).

أما الرواية الخامسة فهى التى أوردها المؤرخ المجهول صاحب «أعمال الفرنجة Gesta Francorum» انظر: The deeds ofthe Franks and the other pilgrims to Jerusalem, edited by Rosalind Hill (London 1962), pp. 1-2.

ومن المهم أن نشير إلى أن أيا من هذه الروايات لا تتفق مع الأخريات حول نص الخطبة. أفضل تحليل كتب عن خطبة أربان الثانى فى كليرمون هو ما كتبته دانا مونرو. انظر:

Dana C. Munro "The Speech of Pope Urban II at Clermont", American Historical Review, 11 (1906), pp. 231-242; Frederick Duncalf "The Councils of {iacenza and Clermont" in Kenneth M. Setton. (ed) A history of the Crusades (Philadeliphia 1955), vol. 1 pp. 220-252.

٨ - يلقى هذا الرأى قبولا واسع النطاق بين المؤرخين الأوروبيين المعاصرين. انظر على سبيل المثال:

obert S.. Hoyt and Stanley Chodorow, Europe in the Middle Ages (3rd ed., U.S.A. 1976), p. 320; Noran F. Cantor, Medieval History (New York 1969), pp. 69.

يوشع براور، عالم الصليبيين (ترجمة وتقديم وتعقيب، د. قاسم عبده قاسم ود. محمد خليفة حسن، دار المعارف ١٩٨١م) ص ٤٦ - ٤٨.

٩ - Frederick Duncalf, "The First Gusade; Clermont to contantinople" in Setten, A hist. of the Crusades, vol. 1, pp. 253-79.

وقد استبعد البابا فى خطبته إلى أهل بولونيا Bologna من المشاركين فى الحملة المسنين، وغير اللائقين للقتال، والنساء اللاتى لا يصحبهن أزواجهن أو من يقوم برعايتهن، كما ألزم القساوسة بالحصول على موافقة رؤسائهم. ولكن الحافز للرحيل كان أقوى من إجراءات البابوية، وأخذ الناس يستعدون فى كل مكان للذهاب إلى الشرق انظر:

Guibert de Nogent, in R.H.V., hist Occ. Iv, 16;

١٠. lbert of Aix, in the First Crusade, pp. 94-99.

١١. René Grousset, Histoire de Crosidades et du Royaume France de Jérusalem (Pris 1934), pp. 5-11.

١٢. Steven Runciman, A History of the Crusades (New York 1964), vol. I, p. 115.

١٣. Nos Dei Hostes Orientem versus longis teraru transmissus desideramus aggredi, Cum ante oculos nostros sint Judaei quibus in-iomicitur existat gens nulla Dei; Praeposteru: inquiunt labor est".

انظر: George Bourgin, Guibert de Nogent, Histoire de Savie 1053-1124 (Paris 1907) p. 118.

١٤. piro, op. Cit. pp. 730-731.

١٥ ـ هذا الخطاب مفقود اليوم، وقد حفظه لنا كتاب عبرى صغير يحكى قصة اضطهادات سنة ١٠٩٦ فى وادى الراين و قد أرسل عقب مجمع كليرمون مباشرة، لأن يهودماينس فى ردهم على هذا الخطاب أعلنوا أن هذا هو أول خبر يصلهم عن مشروع الحملة ـ انظر:

Riant, p., "Inventarie critique des Lettres historiques des Croisade", Archives de 1" Orient Latin, Tom. 1, p. 111.

١٦. Shapiro, op. cit., p. 732.

١٧. Runciman, op. cit., p. vol. I, pp. 135-138.

١٨. Raint, op. cit., pp. 111-112.

١٩. H. Hagenmeyer, "Chrologle de la Prémiére Croisade 1094- 1095" Revue de 1" Orient Latin, VI, p. 231.

٢٠. Albert of Aix, (in The First Crusade), pp. 99-100; Ekkehard of Aura in (the First Crusade), pp. 100-101.

٢١ ـ براور، عالم الصليبيين، ص ٤٦، ص ٤٩؛ Hageneyer, Chronalgie, p. 229; Runciman, A hist., vol I, pp. 135-136; Shapiro, "Jews and Christians", pp. 731-732.

٢٢. Albert of Aix; Akkehard of Aura, (in The First Crusade) pp. 99-101.

٢٣ ـ عن الكونت أميكو وحملته انظر:

kkehard of Aura; Albert of Aix, (in the First Crusade). pp. 101-104.

٢٤. Hageneyer, Chronologie, pp. 229-230.

٢٥. Ibid, p. 231.

٢٦. d, pp. 232- 23; Runciman Ahist. of Crusades vol. I, p. 137; Shapiro, "Jews and Christans", p. 733.

٢٧ Hageneyer, op. cit., pp. 333-334 ـ

٢٨. Ibid, pp. 334-335.

٢٩ ـ يروى البرت الأيكس أن كبير الأساقفة رفض الهدية المالية، وأدخل اليهود إلى بهو فسيح فى قصره بحيث يكونون بمأمن من شر أميكو ورجاله Albert of Aix (in the First Crusade) p. 103 لكن الحوليات اليهودية تقول إنه أخذ المال.

٣٠. Hagenmeyer, Chrologlie, pp. 235-236; Albert of Aix (in the First Cusades), p. 103.

٣١ Hagenmeyer, op. cit., pp. 235-236; Runciman, A hist., vol. I. pp. 138-9 ـ

Albert of Aix (in The First Crusade), p. 102; Hagnmeyer, Chronologie, pp. 237-238; Runciman, A his. vol. I, p. 139, Shapiro "Jews and Christians", p. 733; Duncalf, "Clermont to Constanntinopl", pp. 264-5. ـ ٣٢

Hageneyer, op. cit., pp. 238. ـ ٣٣

Ibid, pp. 239-241; Runcian A hist., vol. I, pp. 140. ـ ٣٤

Hageneyer, op. cit., p. 241. ـ ٣٥

Albert of Aix, pp. Ekkhard of Aura (in the First Crusade), pp. 99-101; Hagenmeyer, op. cit., p. 238; Runciman, ـ ٣٦

Albert of Aix, pp. 103-104. ـ ٣٧

Ibid, p. 104. ـ ٣٨

٣٩ ـ عن الانتقادات التى وجهت للحركة الصليبية انظر:

P.A. Throop, Critisim of the Crusade (Amesterdam 1940).

٤٠ ـ انظر عن هذا الموضوع:

Henri Pirenne, Economic and Social History of Medieval Europe (translated fro the French by I. E. Clegg, London 1972), pp. 40-45.

انظر كـذلك: Cantor, Medieval History, pp. 205-206.

Shapiro, "Jews and Christians", p. 735-736. ـ ٤١

Ben -Sasson, "The Northern European Jewish Community", p. 208. ـ ٤٢

Robert S. Lopez, The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350 (Cambridge Univ. Press 1976), p. 60. ـ ٤٣

٤٤ ـ التلمود عبارة عن تفسير للتوراة، وهو فى جزءين، أحدهما «المنشاه» والثانى «الجمارا» الذى هو شروح «المنشاه». ويحوى التلمود عدة أبحاث لأحبار اليهود وفقهائهم وربانييهم فى شئون العقيدة والشريعة والتاريخ المقدس وما إلى ذلك وهو فى ثلاثة وستين سفرا. والتلمود اثنان أورشليمى وبابلى. والأورشليمى هو الأقدم ـ انظر:

قاسم عبده قاسم، أهل الذمة فى مصر العصور الوسطى، دراسة وثائقية (دار المعارف ١٩٧٩ ـ ط. ثانية). ص ١٠٩ ـ ١١٠.

hapiro, "Jews and Christiens", p. 728. ـ ٤٥

Lopez, The Commercial Revolution, p. 61; Ben-Sasson "The Northern European Jewish Community", p. 209. ـ ٤٦

Ben- Sasson, op. cit., p. 208. ـ ٤٧

٤٨ ـ عن الوجود اليهودى فى إسبانيا قبل الفتح الإسلامى وبعده انظر:

Haim Beinart "Hispano-Jewish Society", in Jewish Society Throgh the Ahges pp. 220-238; A Marx, Essaus in Jewish Biography, (philadephia 1974).

Shapiro, "Jews and Cristians" pp. 729-730; Neubauer, "Le emorbuch de eyence", pp. 3-4. ـ ٤٩

Lopez, The Commercial revolution, pp. 60-61; Shapiro "Jews and Christians", p. 729. ـ ٥٠

Cantor, Med. Hist., pp. 394-395; Pirenne, Economic and Social Hist., p. 133. ـ ٥١

٥٢ ـ يرى هنرى بيرين (Economic and Social Hist., pp. 133-4) رأيا معاكسا تماما لهذا الرأى: ففى رأيه أن إحياء تجارة عالم البحر المتوسط التى كانت الفتوحات الإسلامية قد قضت عليها فى رأيه، جعل اليهود وسطاء لاغنى عنهم فى نقل التجارة بين الشرق والغرب. وهو أمر لا يوافق

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

عليه فى ضوء الحقيقة القائلة بأن النهم التجارى فى القرن الحادى عشر بدأ بالمدن التجارية الإيطالية، فضلا عن أن العلاقات التجارية بين شرق المتوسط وغربه لم تنقطع بسبب الفتوح الإسلامية، لأنها كانت قد توقفت بالفعل بسبب الفوضى التى نجمت عن الغزوات الجرمانية قبل قرنين من الزمان.

٥٣ - Antor, Med. Hist., p. 395; Runciman, A hist. of the Crusade vol. I, p. 134.

٥٤ - irenne, Econoic and Social Hist., p. 134.

٥٥ - Lopez, commercial Revolution, p. 61 Perenne, op. cit., p. 133.

٥٦ - "Sicut Judies non debet esse licentia quiquqn in synagogis suis ultra quam permissu est leges praesumiere, ita in his quaeeis Concese sunt nullum debent praeiudicu sustinere".

٥٧ - Shapiro, "Jews and Christians", p. 726.

٥٨ - Ibid, p. 728, Pirenne, op. cit., p. 133.

٥٩ - Cantor, Med. Hist., pp. 395-396.

٦٠ - Runeiman, A hist. of the Crusades, vol. I. p. 135.

٦١ - Cantor, Med. Hist; pp. 322-323.

٦٢ - انظر التعقيب الذى كتبه د. محمد خليفة حسن فى الترجمة التى نشرت لكتاب يوشع براور - عالم الصليبيين، ص ٢٤٦ - ٢٧٢ انظر قائمة المراجع عن هذا الموضوع، ص ٢٧٣ - ٢٧٤؛

٦٣ - انظر مثلا:

J. Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue A study in the Origins of Antisemitism, (A Theneum New York 1969).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

عزف منفرد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قلبى ربابة

أسندتُه بجنبى وعزفت فى ليالى الغابة

ترنيمة لحبى

ترنيمة الكآبة

رأيتها تأتى من السحابة

تنزل من مركبة الشموس

تخرج من معابد غريقة يحيطها البخور والطقوس

تجلس فى مسكنها بآخر الطريق

فى الليل لا رفيق
سوى الشجنْ
وشرفة حزينة كأنها عين الوطن
ووهج الفانوس
يضىء وجهها، فرحت أذرع المدن
أهتف من حُبى لها وأقرع الناقوسْ
من فرح لفرح، كأنما الأفراح كلها لها
كأنها هى العروس
تُزَفُّ كل ليلة
ويحضر الملوك والمجوس بالعقيق والذهبْ
أظل أذرع البلاد هاتفا بحبها
حتى يهدّنى التعبْ
أعود كل ليلة، أمرّ من أمام بيتها
ألمحها ترفل فى الحرير والقصبْ
أجهش من أعماق روحى المغترب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أعزف فوق قلبى الربابة

ترنيمةً للحبْ

ترنيمةً للكآبةْ

. . . .

فى ظلمات الطرقات الحالكة

رأيتها تضىء مرة على الجبلْ

ومرة تطلع من بحيرةٍ ـ حورية الأسرار من ضوء وظلْ

من وطنى القديم لى تطلْ

تطوف بالتلال، من تلٍ لتلْ

تحيطها الملائكة

تمرّ بالحقول، تخلع الحللْ

تسير مثلما قد وُلدتْ، بلا خجل

إلهة وملكهْ

تحلق الشموس حول فرعها المديد

وتطمع المجوس فيها، والعبيد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وتهرع العروش والجيوش نحوها

فتقبل الجميع

لكن بابها موصود

أمام وجه العاشق الوحيد

فاطعنينى طعنة على عجل

- من هذه التى تجوب الليل من تلٍ لتلْ؟

- هى العروس إن تحلّ فى مكانٍ يشتعل

أكلتُ من قربانها المبتل، والجموع تبتهلْ

أيتها الشمس التى ترحل / لكى تعود

يا أيها الشوق الذى لا يضمحل / والغيم إذ يهطلْ

على صحارى جسمى الممدود

فاعبرى الحدود ثم ادخلى بيتى

لتحبلى من دمعة الرغبة، من صوتى

فإنها قيامتى بالروح والجسدْ

يحترقان فى يديك، أنت أنت معبدى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

والمذبح المعد لى، أنا الذبيحة
ولا أحد
فى هذه الممالك الفسيحة
غيرى وغير مجدك الذى مضى ولم يعد
وحبك الذى أبكيه للأبد

«نيويورك»

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

حسن طلب

تنقية الدين من الأساطير

رؤية فلسفية وتطبيق على العهد الجديد

ليس الاهتمام بتحليل الأسطورة ونقدها وليد هذه الأيام، بل هو موغل فى تاريخ الفكر إلى الحد الذى يمكن أن يجعلنا نعود إلى الشكاك المصريين القدماء فى الألف الثالث قبل الميلاد، حين علا صوتهم بالنقد اللاذع للعقائد السائدة آنذاك، خاصة عقيدة الخلود وما يرتبط بها من طقوس؛ حتى إذا ما وصلنا إلى اليونان، رأينا الاتجاه العقلانى فى نقد الدين والأسطورة يتبلور عند أكثر من فيلسوف، حتى نصل إلى العصر الحديث وفلاسفة التنوير الذين عبر **ڤولتير** عنهم حين وصف الأساطير بأنها هذيان الهمج واختراع الدجالين، ثم أصبحت الأسطورة موضع اهتمام كثير من الفلاسفة المعاصرين، غير أن هذا الاهتمام كان فى الحقيقة مسبوقا بجهود الأنثروبولوجيين والاجتماعيين والباحثين فى تاريخ الأديان، فهناك شبه إجماع على أن الأسطورة تعنى بالنسبة للأنثروبولوجيا صياغة قصصية Narra-tive تتعلق بالآلهة وبالطبيعة، وبمعنى الكون والإنسان(١). بينما تعنى فى علمى السياسة والاجتماع، الصورة الشاملة للعالم من وجهة نظر وحدات اجتماعية محددة، ونظام القيم Value system الذى تستند عليه تلك الصورة(٢).

ومن الأنثروبولوجيين من يعزو إلى الأسطورة طابعا عمليا نفعيا، كما نجد لدى المدرسة الوظيفية Functionalism خاصة عند رائدها الشهير **«مالينوفسكى»**، الذى يرى أن الأسطورة لم تظهر استجابةً لدوافع المعرفة والبحث، بل هى تنتمى للعالم الواقعى، وتهدف إلى تحقيق غاية عملية، فهى تروى لترسيخ عادات قبلية معينة، أو لتدعيم سيطرة عشيرة ما،

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أو أسرة أو نظام اجتماعى قائم، أو ما شابه ذلك، فهى على هذا عملية فى منشئها وغايتها.

غير أن هذه النظرة لا تلقى قبولا واسعا لدى علماء الإنسانيات بصفة عامة، وإنما الأقرب إلى الصواب هو ما رآه «ماكيفر R.M. Maciver» الذى نظر إلى الأسطورة باعتبارها تقابل العلم والتكنولوجيا، وهى بذلك تتضمن سائر الأبنية الثقافية والفكرية الأخرى، كالدين والقيم وغيرها[٣]، ومن ثم تكون غير بعيدة عن الفلسفة من ناحية المضمون، وربما كان هذا هو السبب الذى جعل البعض يربط بين الأسطورة و(الأيتيولوجيا Aetio-logy)، أى علم دراسة الأسباب[٤] وجعل البعض الآخر يعرِّف الأسطورة بأنها تعبير عن الحقيقة ولكن بصورة خيالية، على نحو ما نجد لدى المفكر الروسى «إيفانوف V.I. Ivanov (١٨٦٦ - ١٩٤٩م)[٥].

والحق أن الاهتمام المعاصر بدرس الأسطورة، يعود فى جزء كبير منه إلى عمل العالم الألمانى «ماكس مولر Max Muller (١٨٢٣ - ١٩٠٠) الذى أنفق جهدا وفيرا فى تحليل الأساطير، إلى أن انتهى به الأمر إلى اعتبارها نتاجا لضعف اللغة فى بداياتها الأولى[٥].

غير أن مثل هذا الرأى لم يعد مقبولا اليوم بعد أن رفضه كثير من العلماء، ذلك الرفض الذى انسحب أيضا على رأى مدرسة التحليل النفسى التى ربطت نشأة الأسطورة بالكبت، على أساس أن كبح العواطف البشرية هو الذى يوجد القوة الغريزية لتكوين الأسطورة[٦]. ومن هنا فقد أصبحت الأسطورة ضربا من الأحلام[٧] عند أصحاب هذه المدرسة، وقد قدم أحدهم، وهو «إريك فروم "E. Fromm" دراسة ضافية عن الأسطورة فى كتابه (اللغة المنسية The Forgotten language)، انطلق فيها من فكرة «فرويد» عن العلاقة بين الأسطورة والحلم، وإن كان قد اختلف مع نظرته للأسطورة والحلم على نتاج العالم اللاعقلانى[٨]،وربما يرجع الفضل الأساسى فى تفنيد سائر الأفكار والآراء التى نزلت بالأسطورة إلى مستوى لا يؤهلها للاحتواء على العناصر العقلية الخالصة - إلى الفيلسوف المعاصر «إرنست كاسيرر E.Cassirer (١٨٧٤ - ١٩٤٥) الذى أبان عن الجوانب العقلية فى الأسطورة[٩] وعن عنصر الإدراك فيها[١٠]، وناط بالفلسفة مهمة كشف الحجب عن هذه الجوانب[١١] أو الأشكال الرمزية التى اتخذها عنوانا على مذهبه [١٢] وقد مضى البنيويون بمثل هذه التحليلات شوطا بعيدا، وخصوصا باهتمام كبير، وانتهى أشهرهم، وهو «كلود ليفى - شتراوس»، إلى أن المنطق الأسطورى مجازى ورمزى، والأسطورة حين تختار مادتها تأخذ ماهى بحاجة إليه مما هو متاح لها، والعنصر الواحد قد يبدو أحيانا كمادة وأحيانا كأداة[١٣].

أسفرت هذه الدراسات فى النهاية عن نتيجة أساسية مؤداها أن الأسطورة شكل قديم جدا، ولكنه حيوى للغاية، من أشكال الخيال الخلاق، والفكر الأسطورى مع غرابته، شكل من أشكال المعرفة بالعالم المحيط، وهو شكل يتسم بطبيعته الخيالية غير الواقعية[١٤]، ومع ذلك فهو قادر على أن يتكيف مع النظام الخلقى والعقلى السائد [١٥]، وقد لاحظ «كيتلى Keightley فى كتابه (أصل الأساطير Origin of Mythology)، أن الأسطورة لم تنشأ إلا حينما لاحظ الإنسان قوة الذكاء الإنسانى

Intelligence فى التأثير على الأشياء والطبيعة(١٦)، وفى هذا ما يؤكد حقيقة المنشأ العقلى للأسطورة.

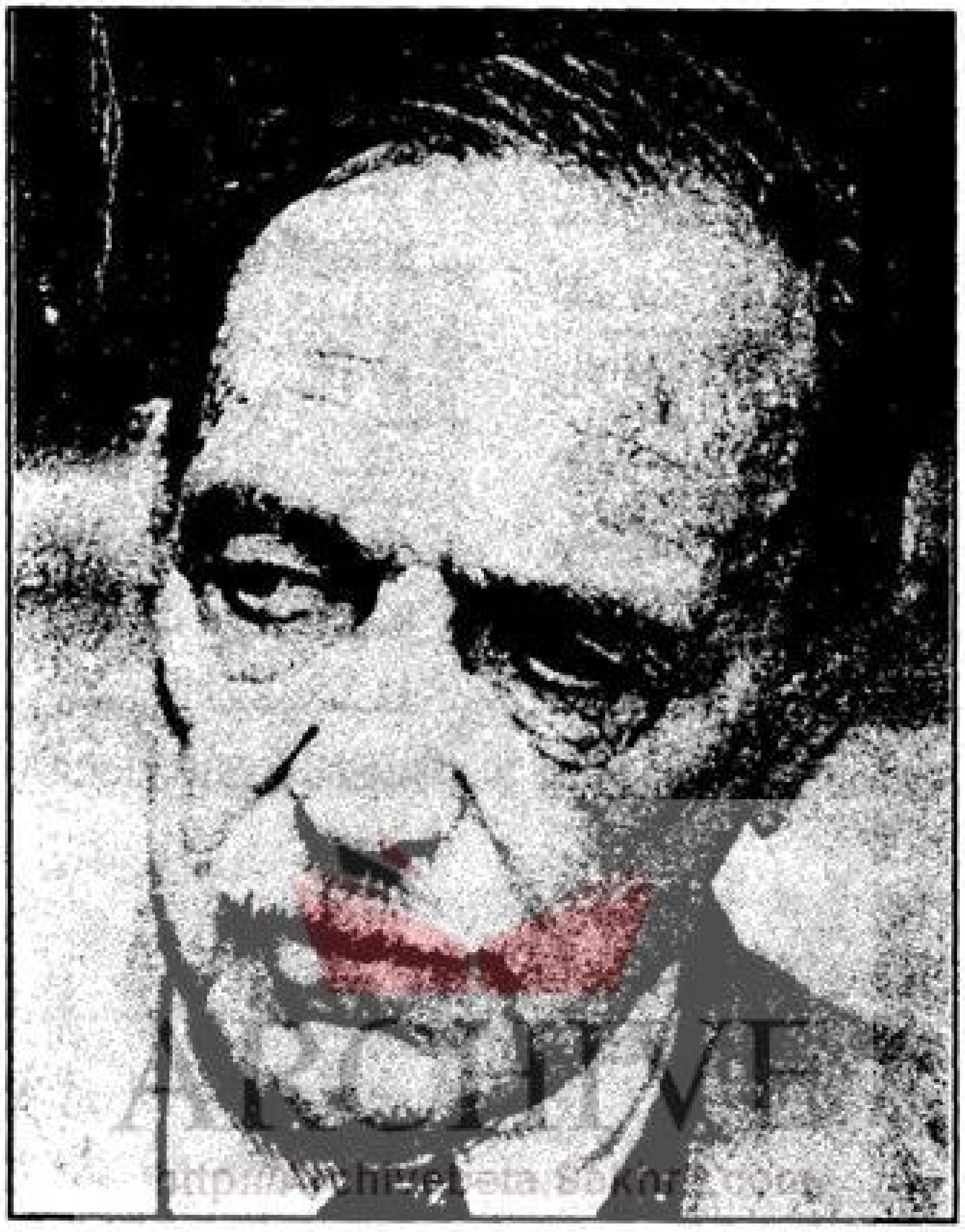
إذن فمهما يكن من طبيعة الشكل القصصى فى الأساطير، ومن شطحات الخيال الموغلة فى اتجاه اللاعقلانية، فإن هذا لا يحول دون الاعتراف بمضمونها المعرفى الذى هو فى النهاية حصيلة لجهد عقلى، والفلاسفة الذين يلجأون إلى الأساطير لتوضيح مذهبهم، أو يعمدون إلى خلق أساطير خاصة بهم (أفلاطون فى طيماوس وكامى فى أسطورة سيزيف مثلا)، لا يفعلون ذلك إلا لأنهم يؤمنون بصلة النسب القوية بين الأسطورة والفلسفة، من حيث أن الأولى تحتوى كثيرا من العناصر العقلية التى يمكن أن تفيد بها الثانية، بعد أن ترتبها فى نسق أو شكل خاص بها. والحق أننا لا نكاد نفتح كتابا فى الميتافيزيقا - التى هى أكثر فروع الفلسفة فلسفية - القديمة أو حتى الحديثة، إلا وجدنا الأسطورة تفرض نفسها بشكل أو بآخر، ولا نستثنى من ذلك أكثر الفلاسفة عقلانية فى تاريخ الفكر الغربى، مثل «ارسطو»(١٧) و«اسبينوزا»(١٨).

لقد كانت الأسطورة، مثلما كان الدين والأدب، مظهرا من مظاهر النشاط العقلى للإنسان، وطموحا فلسفيا عبَّر الإنسان من خلالها عن توقه المحموم للمعرفة، معرفة نفسه ومعرفة الكون من حوله، والقوى الغيبية المجهولة التى يتصورها ولا يحسها.

الأسطورة إذن وثيقة الصلة من حيث محتواها المعرفى ومن حيث لغتها فى الوقت نفسه؛ أما صلتها بالأدب فتتجلى فى لغتها وبنائها، خاصة عند من يستخدمون المعايير الأدبية ليميزوا بين الأسطورة Myth والحكاية الأسطورية Legend والساجا Saga والقصة الشعبية Folk story(١٩)، وما يهمنا هنا هو التأكيد على صلة الأسطورة بالدين.

يلتقى الدين بالأسطورة تحت راية القداسة، فكل تجلٍّ للمقدس كما يقول مرسيا إلياد M. Eliade، يعتبر عند مؤرخ الأديان مهما، وكذلك كل طقس وكل أسطورة، وكل مظهر دينى يعكس تجربة المقدس، فينطوى بذلك على أفكار تتعلق بالوجود والمعنى والحقيقة(٢٠). وإذا كان الدين يقوم فى جانب منه على مجموعة من العقائد والتعاليم والطقس، فإنه يقوم فى جانب آخر على البعد الأسطورى الذى يضفى صفة القداسة على بعض الأشياء والأحداث بطرائق متعددة أهمها المعجزات والوحى والرؤى الغيبية التى لا سبيل إلى البرهنة عليها عقليا، وفى التعريف الذى يقدمه إلياد للأسطورة ما يوضح ماهيتها باعتبارها عنصرا أساسيا فى بنية الأديان جميعا، يقول إلياد «ستروى الأسطورة تاريخا مقدسا، وتخبر عن حدث وقع فى الزمن الأول، زمن البدايات العجيب، تذكر كيف خرج واقع ما إلى حيز الوجود بفضل أعمال باهرة قامت بها كائنات خارقة عظيمة... بهذا الاعتبار تتحدث الأساطير عن عملية خلق وتقول كيف ظهرت بعض الأشياء كيف بدأت فى الوجود، إذن لا تتكلم الأسطورة إلا عما وقع بالفعل، وما ظهر ظهورا تاما على مسرح الحياة، أما شخصياتها فهى كائنات خارقة، شهرتها على وجه الخصوص تعود إلى المآثر التى أتتها فى زمن البدايات، بذلك تكشف الأساطير عن نشاطها الإبداعى، وعن القداسة - أو ببساطة عن فائق الطبيعة فى أعمالها»(٢١).

الأسطورة إذن تتحرك فى مجال دلالى هو نفسه المجال الدلالى الذى يتحرك فيه الدين، من حيث إنها تتحدث عن أفعال الكائنات الخارقة للطبيعة وعن تجليات قدرتها المقدسة(٢٢)، كما أنها تتوجه على الجانب الآخر إلى الخيال وتخاطب العاطفة، فكان لابد لها فى هذه الحال من لغة مجازية رمزية هى وحدها التى تستطيع أن تصور اللامرئى والغيبى والخارق للطبيعة، هذه اللغة بالضبط هى ما يحتاج إليه الدين لكى يصل إلى قلوب الناس.



رودلف بولتمان (١٨٨٤ - ١٩٧٦)

هذا باختصار هو المأزق الذى وجد الدين فيه نفسه فى هذا العصر، وكان على المفكرين الدينيين أن يجدوا مخرجا ملائما لروح العصر وثقافته إذا أرادوا للدين أن يظل قادرا على أن يقوم بدوره فى الحياة المعاصرة، وقد تعددت اجتهادات هؤلاء المفكرين واقتراحاتهم بإزاء هذه المشكلة، ونقف هنا أمام اجتهاد واحد من أبرز المفكرين الدينيين فى هذا القرن، هو لمفكر تستانتى الألمانى **رودلف بولتمان** R. bultmann (١٨٨٤-١٩٧٦)، الذى وجد الحل الأمثل لهذه المشكلة فى دعواه القائلة بتنقية الدين من الأساطير Demythologizing.

كان اعتماد الدين على الأساطير مزدوجا إذن، أى من حيث الدلالة ومن حيث الصياغة، ومن حيث المحتوى ومن حيث اللغة؛ هو اعتماد له مخاطره التى لا يمكن إغفالها، لأن الإنسان القديم الذى كان يمكن أن يتقبل الأساطيرالدينية من عشرين قرنا، فلا يستوقفه ما فيها من عناصر اللامعقول وضروب التناقض، لم يعد يشبه فى قدراته العقلية ولا حتى فى خياله إنسان هذا القرن الذى رأى بأم عينيه كيف أن عالم الأساطير بمفرداته الخيالية اللامعقولة قد أخذ يتهاوى أمام سلطان العلم وطوفان التكنولوجيا؛ وهذا هو ما يمس الدين فى الصميم.

يعتبر **بولتمان** أعظم اللاهوتيين أو المفكرين الدينيين أثرا فى القرن العشرين، مجال تخصصه الذى لا يكاد يباريه فيه أحد هو (العهد الجديد)(٢٣)، وقد بدأ نجم **بولتمان** يسطع فى مجال الدراسات الدينية حين أصدر كتابه (تاريخ الأناجيل الثلاثة الأولى A Histbory of zynoptic Tradition). ثم أصدر عام ١٩٣٤ كتاب (عيسى Jesus)، ثم كتابه الأساسى (لاهوت العهد الجديد)، الذى أثار جدلا واسعا فى الدوائر اللاهوتية والأكاديمية المهتمة بفلسفة الدين، بحيث ظل يوجه

الدراسات التالية حول العهد الجديد حتى هذه اللحظة.

هذه الكتب وغيرها مما لا يتسع المقام لحصره، جعلت من بولتمان واحداً من اكبر ثلاثة لاهوتيين بروتستانت فى القرن العشرين، والآخران هما **كارل بارت** K. Barth (١٨٨٦-١٩٦٨) **وبول تيليش** P. Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥)، كما أنها ضمنت لأفكاره البقاء لأكثر من اعتبار، منها أنه مفكر دينى متميز عن معاصريه، فبقدر ما يتفق مع **كارل بارت** فى أن مهمة اللاهوتى الأولى هى التأويل الدقيق للعهد الجديد طبقا للرؤية المسيحية كما يصدقها الكتاب المقدس، فإنه يختلف معه أيضا فى إصراره على تقديم تأويل عقلانى يمكن لإنسان هذا العصر أن يفهمه، وهو فى هذا قد يتفق مع **بول تيليش**، ولكنه يختلف معه أيضا فى أنه يهتم بالعقائد المسيحية اللاهوتية؛ فى الوقت الذى يميل فيه **تيليش** إلى اللاهوت الفلسفى من منظور غير تاريخى يناسب الطابع التأملى الذى لا يقف كثيرا عن تفاصيل العقائد(٢٤).

اعتمد **بولتمان** فى تأويله على ضرورة تنقية المسيحية من الأساطير التى وردت فى العهد الجديد، وهذه التنقية لا تتم بشكل آلى، أى من خلال حذف هذه الأساطير أو بترها، وإنما عن طريق التأويل، وضرورة التأويل تنبع عند **بولتمان** من اعتقاده بأن العهد الجديد يحتوى عناصر أسطورية لا يمكن الدفاع عنها دفاعا مقنعا للإنسان المعاصر، مثل المعجزات وما حولها من قصص، ومن شأن هذه العناصر أن تجعل الإيمان المسيحى يقوم على نظرة للواقع لا يمكن قبولها الآن، اللهم إلا عن طريق التأويل(٢٥).

ويوضح **بولتمان** رأيه حين يصرح بأنه إذا كان لنا أن نحتفظ بحقائق العهد الجديد، فإن ذلك لن يتم إلا من خلال تنقيتها من الأساطير، وأى وعظ ناجح ه بالضبط ذلك الذى يقوم بتنقية ناجحة للعهد الجديد من الأساطير، وإلا فإن هذا الوعظ سيفشل بدرجة أو بأخرى، ولا يوافق **بولتمان** على إحياء لغة الكتاب المقدس كما فعل بارت وآخرون، لأنه يرى فى ذلكانغماسا فى تقاليد العبادة العقائدية، التى تقدم المبالغة فيها أساطير القرن الأول الميلادى فى لغة القرن العشرين وتعبيراته(٢٦).

اعتمد بولتمان فى تأويله على رؤية **مارتن هيدجر** الوجودية، الذى كان زميله فى ماربورج، وهذا سر الطابع الوجودى فى لاهوته، كما أنه اعتمد على مصادر أخرى مستمدة من حركة التقوى Peitism اللوثرية، وأهم من هذا كله هو ما تعلمه من أستاذه **ڤيلهلم هيرمان** W.Hermann، وانتهى إلى صياغته الخاصة لمفهوم الإيمان، الذى لم يشك **بولتمان** فى أنه يتعلق بالحقيقة اللانهائية التى هى الله، وإن كان مقتنعا بأن الإيمان لا يتعلق بهذه الحقيقة فى وجودها نفسه، بل فى مغزاها بالنسبة إلينا، أى باعتبارها تفويضا أو إحالة إلى وجودنا الخاص الأصيل(٢٧).

وقد بلور **بولتمان** آراءه حول هذا الموضوع فى مقاله (العهد الجديد والأسطورة) - ١٩٤١، الذى شرح فيه نظريته فى تنقية الدين من الأساطير، على أنها ليست مجرد مطلب دفاعى Apologetic، بل هى مطلب الإيمان ذاته، ثم شرح عملية التنقية أو (اللاأسطرة) هذه بأنها إجراء تأويلى أكثر منه إجراءً تأويليا يهدف إلى استبعاد

الأسطورة، وقد أثبت بهذا أن فكرته ليست سوى تأويل وجودى متطرف، تم تطبيقه على (العهد الجديد)[٢٨].

هذه خلاصة لآراء بولتمان التى أثارت جدلا واسعا لا تزال تتردد أصداؤه حتى اليوم؛ خاصة على الجانب المعارض الذى رأى فى هذه الأفكار خطرا يهدد التجربة الدينية ذاتها، مما دفع ببعض المفكرين إلى الشك فى نجاح محاولة تطهير المسيحية من عناصرها الأسطورية، كما فعل صمويل هنرى كوك S.K. Hook الذى رأى أن المسيحية مثلها مثل أى دين، تواجهنا فيها حقائق يستحيل الحديث عنها دون استخدام لغة المجاز، فليس أمام العقل بد من اللجوء فى هذه الحال إلى مساعدة الصورة والرمز، وهما العنصران اللذان تتكون منهما الأسطورة[٢٩].

الهوامش :

(1) J. Gouid and W.L. Colb (Editors), A Dictionary of The Social Sciences, Art. myth.

(2) Loc. Cit.

(3) R. M. Maciver, The Web og Goverment, Macmillan Co., New York 1947, pp. 3- 12.

(٤) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى (دراسة فى الأسطورة، دار الكلمة للنشر، بيروت ١٩٨٠، ص ١١.

(4) Nicholas O. Losky, History of Russian Philosophy, International Universities Press, Inc., New York, 1951, p. 336.

(5) Ernst cassirer , Language and Myth, Trans, by Susan Langer, Dover Publications Inc., New York, 1946, p. 4.

(٦) باتريك ملاهى، عقدة أوديب فى الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد مراجعة د. أحمد زروى، مكتبة المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، بيروت ١٩٦٢، ص ١٠٨.

(٧) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٨) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص ١٠١٤.

(٩) إرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية، ص ١٥٤، وانظر ايضاً.

E. Cassirer, Language and Myth, op. cit., pp. 14-15.

(١٠) إرنست كاسيير، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ص ١٤٧.

(١١) المرجع السابق، ص ١٤٣.

(١٢) محمد مجدى الجزيرى، فلسفة الفن عند إرنست كاسيرر، رسالة مخطوطة لنيل درجة الماجستير، بإشراف د. اميرة حلمى مطر، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٥.

(١٣) اليزار ملتنسكى، من الأسطورة إلى الفلولكلور، ترجمة أحمد رضا، بحث فى مجلة ديوجين (مصباح الفكر)، العدد (٤٣) السنة (١٢)، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٨.

(١٤) المرجع السابق، ص ٢٧ – ٢٩.

(١٥) باتريك ملاهى، عقدة أوديب فى الأسطورة وعلم النفس، ص ١٢٠.

(16) Charles Bradllaugh, Humanity's Gain From unbelief, Qatts & Co., London 1929, pp. 34-5.

(١٧) أرسطو، مقالة اللام من كتاب (ما بعد الطبيعة)، ترجمها وقابلها بالترجمة العربية القديمة د. أبو العلا عفيفى، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد (٥)، الجزء (١)، القاهرة ١٩٣٧ ص ١٢٧ حيث يشير أرسطو إلى أن الفكر الدينى السابق كان مصوغا فى قالب الأساطير.

(18) Stuart Hampshire, Spinoza, Penguin Books, 1978, pp. 202-

(١٩) صمويل هنرى هوك، منعطف المخيلة البشرية، ترجمة صبحى حديدى، دار الحوار، اللاذقية ط (١) - ١٩٨٣- ص ٩.

(20) M. Eliade, A History of Religions gdeas, Trams, by: W. R. Trask, vol.1, VIII.

(٢١) ميرسيا إلياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة حبيب كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٥، ص١١.

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(23) M. Eliade, (ed,), Ecncyclopaedia of Religion, Art. Bultmann.

(24) Ibid.

(25) J.R. Henells, (ed.), ictionary of Religions, Penguin Books 1984, Art. Demythologizin.

(26) P.L. Hlolmer, Theology and scientific study of Religion, U.S.A. 1961. (T.S. Denison & Copany. Inc).

(27) M. Eliade, (ed.), Encycoppaedia of Religion, Art. Bultumann.

(28) Ibid.

(٢٩) صمويل هنرى هوك، مرجع سابق، ص ١٣٨.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

م . خ . ح

أسطورة البقرة الحمراء بين الدين والسياسة

ثارت فى الأسابيع الماضية إشاعة قوية بخصوص وقوع معجزة ذات طابع خرافى تقول بظهور بقرة حمراء منذ سنة ونصف تقريبا وأن هذه البقرة لها مواصفات معينة واردة فى التوراة وسيحتفظ بهذه البقرة لمدة معينة (ثلاث سنوات أو أكثر) ثم تذبح وتحرق وبعد تمام وقوع هذه الأحداث سيتم إعادة بناء الهيكل.

وتعتبر إثارة مثل هذه الإشاعات الخاصة بوقوع معجزات أمرا متكررا أو ظاهرة متكررة عند اليهود حيث تستخدم مثل هذه الخرافات لتحقيق أهداف دينية وسياسية، وبخاصة عندما يمر اليهود بأزمة تاريخية كما حدث فى فترات السبى والشتات والاضطهاد.

ويتفق ظهور هذه الخرافات والأساطير مع طبيعة الديانة اليهودية التى من أهم صفاتها أنها ديانة أسطورية تفسر أحداث التاريخ تفسيرا أسطوريا، وتوظف الأسطورة والخرافة لخدمة الأهداف الدينية والسياسية. لذلك تقوم الديانة فى عقائدها على مجموعة من الأساطير مثل أسطورة الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل على أساس عرقى، وأسطورة نقاوة الدم اليهودى، وأسطورة الوعد الإلهى بل الوعود الإلهية المتكررة والمقطوعة بين الرب والشعب، وأسطورة «أرض الميعاد» المرتبطة بأسطورة العهد لأنه عهد متعلق بالأرض، أى هو وعد بالأرض، لذلك سميت الأرض بأرض الميعاد. وهناك أيضا عقيدة المسيح المخلص الذى يعود إلى بيت داود، وله مواصفات بطولية معينة، وقد ظهرت هذه العقيدة بعد سقوط مملكة داود وسليمان عليهما السلام، وحددت للمسيح المخلص وظيفة سياسية وهى إعادة إنشاء المملكة فى مستقبل «اليام» على يد مسيح مخلص له صفات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أسطورية، يقوم بجمع الشتات اليهودى وإعادة بناء الهيكل وإعادة إنشاء المملكة.

إن ظهور أسطورة البقرة الحمراء الآن، وفى هذا التوقيت، له أهداف دينية وسياسية. فالأسطورة هنا وظيفتها إثارة الشعور الدينى والحماسة الدينية لدى اليهود وتوجيه هذه الحماسة الدينية لخدمة هدف تهويد القدس وإتمام عمليات الاستيطان فيها، وتحقيق هدف جعلها عاصمة أبدية لإسرائيل.

ولا يستبعد استخدام اليمين اليهودى المتطرف لهذه الأسطورة من أجل إثارة الإسرائيليين دينيا وحشد مشاعرهم الدينية، حتى لا تقدم أية تنازلات للعرب والفلسطينيين فيما يتعلق بالقدس، وذلك لأن الأسطورة مرتبطة بإعادة بناء الهيكل وموظفة لهذا الغرض، وتستخدم الأسطورة فى هذا الوقت بالذات لدعم العمل الاستيطانى والسياسة الساعية إلى تخريب المسجد الأقصى وإعادة بناء الهيكل فى موقعه، وإقناع الإسرائيلى واليهودى من خلال الأسطورة بمشروعية العمل السياسى والعسكرى الساعى إلى تهويد القدس، وتخريب بيت المقدس وتدمير المسجد الأقصى.

ولإقناع الإنسان الإسرائيلى واليهودى بهذه الأسطورة، لابد من تأصيلها من التوراة، وذلك باستخدام قصة البقرة الحمراء والواردة فى (سفر العدد الإصحاح - ١٩) حتى يؤمن الإسرائيلى واليهودى بأن الأسطورة ليست بدعة حديثة، ولكن لها أصولها فى التوراة .

وقد أعيد استخدام الأسطورة التوراتية حتى تناسب الأوضاع الحالية، ولذلك تم تغيير وظيفة الأسطورة، فالبقرة فى التوراة استخدمت «كقربان» دينى للتكفير عن الخطايا، والموضوع ليست له صلة بالهيكل أو بالقدس، لأن قصة البقرة وقعت على أيام **موسى** عليه السلام، ولم يكن للهيكل وجود، لأن الهيكل منسوب إلى **سليمان** عليه السلام، أى بعد عصر **موسى** عليه السلام بثلاثة قرون كاملة، ويقول النص التوراتى: «وكلم الرب **موسى** و **هارون** قائلا. هذه فريضة الشريعة التى أمر بها الرب قائلا: كلم بنى إسرائيل أن يأخذوا إليك بقرة حمراء صحيحة لا عيب فيها ولم يعل عليها نير، فتعطونها **لإلعازار** الكاهن.. إنها ذبيحة خطية» (العدد ١٩: ١ - ٥، ٩)

وقد تم تعديل بنية الأسطورة ووظيفتها، لكى تخدم الأهداف الجديدة الخاصة بالاستيطان وتهويد القدس، ولإعطاء مشروعية لأعمال العنف والإرهاب ولأعمال التخريب فى المسجد الأقصى مثل شق النفق، ومحاولة إحراق المسجد الأقصى أكثر من مرة، والمضايقات للمصلين المسلمين فى المسجد الأقصى، إلى آخر هذه الأعمال الإسرائيلية والسياسات الخاصة بالقدس والمسجد الأقصى.

وتستخدم الأسطورة أيضا لمقاومة الضغوط السياسية دولية كانت أو محلية، عربية أو فلسطينية، فالدافع الدينى عادة ما يكون أقوى من الدافع السياسى، وهنا تستخدم الأسطورة وسيلة للمقاومة، وللوقوف ضد الرأى العام الدولى والعربى، وحتى الرأى العام الإسرائيلى نفسه، الأسطورة دينية ، وطيدة الصلة بالعقيدة والمشاعر الدينية، وباستغلالها يمكن مواجهة الضغوط الدولية والعربية والفلسطينية، والتمسك - على

أساس دينى تفرضه الأسطورة - بسياسات الاستيطان والتهويد.

ويلاحظ ظهور الأسطورة فى الفترة التى ظهرت فيها مشكلة جبل أبو غنيم ومحاولة تكملة الحزام الاستيطانى حول القدس، ونتيجة للضغوط الدولية والعربية يتم اللجوء إلى الأسطورة لتقديم الدعم الدينى للمشروعات الاستيطانية فى جبل أبو غنيم، والتى بها يتم إغلاق مدينة القدس لتصبح كل مداخلها ومخارجها يهودية. ويلاحظ أيضا ظهور هذه الأسطورة مع قرب نهاية الألف الثانية بعد الميلاد وبداية دخول الألف الثالثة، ومن المعروف أن التفكير الأسطورى اليهودى يزدهر وينتشر مع نهاية كل الفية، وذلك بما تثيره نهاية كل الف سنة من تجديد للآمال اليهودية فى قدوم المسيح المخلص، وقرب جمع الشتات اليهودى، وبناء المملكة وإعادة بناء الهيكل ولهذا فنهاية الألفية بداية لنشاط «مسيحانى» يدور حول ظهور المسيح المخلص. وعادة ما يظهر ورعون أى (مُسَحاء كذبة) يدعون انهم المسيح المخلص مع نهاية كل الفية. وتبلور هذا النشاط «المسيحانى» فى ابتداع الأساطير والخرافات حول المسيح المخلص، وكلها تسعى إلى تحقيق الأهداف السياسية لليهود، حيث يسود الاعتقاد فى أن وظيفة المسيح تحقيق الخلاص لليهود من غير اليهود ، فهو خلاص سياسى فى المقام الأول، وليس خلاصا دينيا كما هو الحال فى المسيحية، حيث وظيفة المسيح وظيفة دينية خالصة.

أسطورة البقرة الحمراء أسطورة حشرية، بمعنى أنها تتحدث عن شىء سيحدث فى المستقبل أو فى العالم الآخر (عالم الحشر)، ويتم استغلالها هنا على أرض الواقع لتحقيق أهداف لا علاقة لها بالدين، بل مستغلة للدين والمشاعر الدينية من أجل أهداف سياسية خالصة.

ولليهود أساطيرهم المتعددة فى العصر الحديث، فليست أسطورة البقرة الحمراء هى الأسطورة الوحيدة، فقد سبقتها أسطورة المعاداة للسامية وهى أسطورة تستغل سياسيًا وتظهر دائما فى الأزمات الحقيقية والمفتعلة أى عندما يتعرض اليهود لاضطهاد حقيقى أو عندما تظهر شخصية أو جماعة تمارس أعمالا عدائية ضد اليهود، ومن بينها الأعمال السياسية المضادة للصهيونية وللدولة الإسرائيلية.

وهناك أسطورة الإبادة النازية لليهود وتحديد عدد اليهود الذين أبيدوا تحديدا أسطوريا، فالرقم «ستة ملايين يهودى» رقم خرافى أسطورى، يتم دعمه واستغلاله دائما لتحقيق المصالح اليهودية وبخاصة فى أوروبا وفى ألمانيا على وجه التحديد، وللحصول المستمر على الدعم المالى والتعويضات فضلا عن الدعم السياسى والعسكرى. وأخيرا تظهر أسطورة البقرة الحمراء فى وقت الأزمة المثارة حول القدس والتهويد وجبل أبو غنيم، لتستخدم كوسيلة لإثارة المشاعر الدينية لدى الإسرائيليين واليهود عموما، ولمواجهة الضغوط المختلفة والرأى العام، ولتعطى مشروعية دينية لكل أعمال العنف المرتبطة بتهويد القدس والاستيطان وتتم المشروعية الدينية من خلال التأصيل الدينى للأسطورة، وذلك بربط أسطورة البقرة الحمراء بالرواية التوراتية الواردة (فى سفر العدد الإصحاح ١٩)

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وبهذا الشكل يتم دعم المؤسسة السياسية والعسكرية فى إسرائيل بالأساطير الدينية، التى تعطى مشروعية دينية للأعمال السياسية والعسكرية، ولأعمال التهويد فى القدس، ولأعمال العنف على وجه العموم، فى تلاعب واضح وصريح ومقصود بالمشاعر الدينية للإسرائيليين واليهود .

لا شك فى أن هذه الأسطورة اليهودية الجديدة هى من صناعة اليمين اليهودى المتطرف لممارسة الضغوط الدينية على نيتانياهو، ودفعه إلى تنفيذ مخططات اليمين اليهودى الخاصة بالاستيطان والتهويد، وإعادة بناء الهيكل على أنقاض المسجد الاقصى، وتحويل القدس إلى عاصمة أبدية لإسرائيل كما هو منصوص عليه فى سياسة الليكود وفى برنامجه السياسى، والأسطورة هنا من المؤثرات الدينية التى يستخدمها اليمين الدينى المتطرف لتحقيق أهدافه الاستيطانية عموما وفى القدس على وجه التحديد.

تتم مواجهة مثل هذا النوع من الأساطير الموظفة سياسيا بدراستها وتحليلها ونفاذها وتعريف الرأى العام الإسرائيلى بالمغالطات الواضحة فيها، وبالتغييرات التى طرأت على الرواية التوراتية التى لا علاقة لها بالهيكل أو بالقدس، وبالتعديل والتحريف الذى أدخل على رواية التوراة بتغيير وظيفتها، وهى الذبح من أجل التكفير عن الذنب، إلى الذبح من أجل بناء الهيكل ومن الضرورى مخاطبة المتدينين من الإسرائيليين واليهود وتوضيح التحريف الذى وقع فى استخدام الرواية التوراتية، وهو تحريف للمعنى واستغلال للدين، وتلاعب بالنص الدينى وهو التوراة.

ومن الضرورى أيضا مخاطبة الرأى العام المصرى والعربى الذى ذاعت الخرافة بينه، وانتشرت خلال الأسابيع الماضية، وذلك لتصحيح المعلومات حول هذه الأسطورة، ويمكن هنا الاستعانة بما ورد فى القرآن الكريم حول موضوع البقرة، وتوضيح التحريف والتبديل الذى وقع بالرواية التوراتية نفسها وبالأسطورة الحديثة فى الوقت نفسه.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

محمد سليمان

أهمية ضبط الهوائى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أخذت نفسا عميقا تحاول أن تشق به طريقا للهواء فى صدرها، لاح الإرهاق على وجهها بوضوح، مضت نحو التليفزيون، ضغطت زر الجهاز، ظهرت الصورة مغبشة فهتفت فى ضيق: ألا تنوى الصعود إلى السطح لتضبط الإيريال؟!

رد بنفس اللهجة الضائقة: يافتاح ياعليم.. والله لقد دوخنى هذا الإيريال، حتى يوم راحتى لا أهنأ به بسببه .. أوف..!

قالت فى محاولة لتهدئته:

- سوف ينضبط هذه المرة إن شاء الله..

- قابلينى لو انضبط، بذمتك كيف ينضبط ونحن محاصرون بالعمارات العالية من كل جانب؟. ضحكت قائلة: وماذا نفعل إذن؟ نجلس لنتفرج على بعض، هيا حاول ولا داعى للكسل.. رمقها فى غيظ فاستطردت:

- سوف أزعق وأقول «خلاص»، عندما ينضبط..

ولمح سطوع الشمس من النافذة المطلة على المنور فانتعشت نفسه، قرر الجلوس على السطح، وقراءة الجريدة فى دفء الشمس، بعد أن ينتهى من مهمته الثقيلة، تأمل بطنها المنتفخ وعابثها قائلاً: المهم ألا تزعقى بقوة وإلا نزل قبل موعده!

ابتسمت فى اللحظة التى ظهر ابنهما عصام فبادره أبوه قائلا:

- جئت فى وقتك، أعمل مصلحة لوجه الله، تعال لتعمل مراسلة بينى وبين أمك..!

رمقه الولد باستغراب فقال:

ـ سوف نحاول ضبط الإيريال.. هيا بنا..

تبعه الولد فى صمت وهو يرمق أمه فى غيظ، وبعد أن استرد الأب أنفاسه من صعود السلم قال وهو يستشعر دفء الشمس الجميلة:

ـ قف أنت عند سور المنور المقابل وأرهف السمع، وعندما تسمع كلمة «خلاص» قل لى.. التقط عصا طويلة من أرض السطح فانزعجت قطة وهرولت دجاجات، حقا ما أجمل الشمس وهى تفرش أشعتها الدافئة فى جنبات السطح، لعنة الله على الدور الأرضى وسنينه، عبثا حاول أن ينقذ نفسه وأسرته من رطوبته، ترى متى ينضبط هذا الإيريال المثير، إذ ذاك يمكنه أن يقضى يوم إجازته فى دفء الشمس، ولا يفعل شيئا غير قراءة الجرنال، ازاح مقدمة الإيريال يمينًا وهتف:

ـ هل قالت شيئا؟

ـ لا..

أبدا لا تريد القنوات الثلاث أن تنضبط فى اتجاه واحد، وإذا انضبطت الأولى باظت الثانية والثالثة، وإذا انضبطت الثانية، باظت الأولى والثالثة، وهكذا بالتبادل وكأن كل قناه تستقبل من إرسال خاص بها، عاد يسأل:

ـ هل قالت شيئا؟

ـ لا..

نفخ فى زهق وهو يزج بالمقدمة إلى اليسار، لبث ينتظر بعض الوقت ثم هتف:

ـ هه.. ما الأخبار؟

ـ لا جديد..

حرك المقدمة إلى الوراء فى اتجاه المئذنة البعيدة، تكاد تستقيم فى خط واحد مع مصدر إرسال المقطم، داخله إحساس غامض انه على وشك أن يسمع كلمة (خلاص)، أرهف السمع، فلم يسمع شيئا، عاد يحدق فى اتجاه الهوائى صوب المئذنة، تداعى لذاكرته خلافه الأخير مع الشيخ (صبحى) إمام المسجد، لم يحدث شئ، مجرد أن رجاه ألا يطيل القراءة فى الصلاة، ثار الشيخ فى وجهه كالبركان، وكأنه نطق كفرا، حتى المصلين انقسموا على أنفسهم بين مؤيد ومعارض، وكأن الأمر يستحق فتوى، استبدل المسجد بمسجد آخر. انتبه على صيحة الديك المباغتة، نظر إلى ابنه فألفاه يحدق فى نافذة بعيدة تطل منها فتاة، أنعم النظر فى اتجاه الهوائيات المنتشرة فوق الأسطح المحيطة، لقى عجبا، كل هوائى يكاد يأخذ اتجاها مختلفا، حتى فوق السطح الواحد!!

زفر فى ضيق ودفع المقدمة بطريقة عشوائية، استقرت صوب العمارة العالية القائمة عند ناصية الشارع العمومى، ليست عمارة، وإنما برج.. برج المعلم «شرنوبى»، يقف شامخا تطاول هامته عنان السماء. لاشك أنه يعوق استقبال

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

هوائيات الحى بأكمله، من حوالى شهر تقريبا لمح أنوارا تطل من إحدى شقق الدور الرابع، مائة وثلاثين ألفا مهرها... والتشطيب بالطبع سوبر لوكس، يبيع بالغالى ولا يتعجل رزقه كما قالت زوجته ساخرة، أما الدور الأرضى فقد جعل منه مخزنا مكدسًا بكل أنواع الكراتين المكتوب عليها بالإنجليزية، زيد مستورد، لحوم دجاج.. طماطم كاتشاب.. بيرة.. علب سفن أب وصودا وأشياء أخرى معبأة فى كراتين أيضا لم يفهم المكتوب عليها باليابانية، فاكتفى بمشاهدتها أثناء تفريغها من الشاحنة الضخمة، عم سيد البقال أخبره بشئ غريب مازال حتى الآن يجد صعوبه فى فهمه، وهو أن الشرنوبى يسهل زواج كهول العرب من بنات الريف!! أوف أين ذهب هذا الولد الملعون، منذ أيام ارتفع ضغطه فجأة، وهو يهم بفتح الباب بعد عودته من عمله، سمعه يصيح بأمه فى الداخل:

انا لا أفهم.. ألا يوجد على لسانك، سوى.. ذاكر.. ذاكر، كلما رأيت خلقتى؟ وآخرة المذاكرة؟ ورقة لا يزيد ثمنها ستين جنيها فى الشهر هل تذكرين صاحبى «سيد برعى»، الذى كنت أعزمه على الطعمية البيتى منذ سنتين؟ رأيته بالأمس راكبا عربة مرسيدس مع أبيه، وتقولى لى ذاكر..!! وهو المعلم شرنوبى كان ذاكر؟!

لحظتها تراجع ولم يفتح الباب، إلا بعد أن هدأت العاصفة!! لبث طوال الليل يفكر فى إجابة لأسئلته فعجز.. ران السكون لحظة إلا من نبش دجاجات، وإذا ابنه يهتف فى ابتهاج:

ـ سمعتها تقول «خلاص»، انضبطت الأولى والثالثة، وسوف تتأكد من الثانية مط شفتيه وابتسم فى سخرية، أين الخلاص إذن مادامت الثانية لم تنضبط، يأتى الخلاص حقا عندما ينضبط الكل فى اتجاه واحد، ترى متى يحدث هذا حتى يرتاح من دوخته؟ ويستمتع بيوم إجازته، لكأنها لعنة كتبت عليه دون ذنب، عاد يدور برأسه محدقا فى اتجاهات الهوائيات، لفت نظره واحد يتميز بعدد كبير من الأذرع، لاشك أنه جيد الاستقبال، لم لا يكون العيب فى الإيريال ذاته، وليس الاتجاه؟ يجوز لكن الاتجاه أهم بلاشك، لأنه مصدر الاستقبال، وانتزعه صياح الديك فهتف بابنه الذى بدا وكأنه نسى الأمر:

ـ ألا تسمع صوتها؟

هز الولد رأسه فى صمت، فعاد يرقب الهوائيات المتناثرة، أصابته الحيرة وأحس بالدوار لم تختلف الاتجاهات فى حين أن مصدر الإرسال واحد؟ عجيبة وأين الاتجاه الصحيح إذن؟ يقولون إن الارسال يأتى من المقطم، بينما يقول آخرون إن مصدره مبنى التليفزيون، حتى الخلاف فى مصدر الإرسال، ولعل هذا هو السبب فى اختلاف الاتجاهات، عندها حق والله ألا ترد، بل لعل اليأس أصابها فانشغلت بما هو أهم.. طعام الغداء!! وتوالت الدقائق ثقيلة مملة، وهو ينظر فى حسرة إلى الشمس التى بدأت تتجه بفرشتها إلى الجانب الآخر من السطح، وإذا ابنه يقبل نحوه قائلاً وهو يشير بيده فى اتجاه معين:

ـ ما رأيك يا أبى لو حولت اتجاه الإيريال فى نفس اتجاه هذا الطبق؟

نظر فتبين طبقا هوائيا يرتفع عن بعد، بينما استطرد الابن:

- إنه لاشك فى الاتجاه الصحيح، لأن المهندس المتخصص يقوم بضبطه..

هز رأسه فى صمت وهو يرصد اتجاه الطبق، إنه تقريبا نفس الاتجاه الذى كان عليه الإيريال عند صعوده، ثمة انحراف بسيط لكن من يدرى، سدد العصا إلى المقدمة ولفها فى نفس الاتجاه متوخيا الدقة، لبث بعض الوقت يرهف السمع، دون فائدة.

- يظهر يا أبى ان المشكلة الحقيقية فى العمارات العالية، وخصوصاً برج الشرنوبى!!

تأمل قوله مفكرا ولم يلبث أن قال بلهجة مغيظة:

- عندك حق، لقد قلت ذلك لأمك قبل أن نصعد.

وارتسمت على وجهه دلائل الحيرة فاستطرد الابن:

- نعم لقد قرأت أن هذه الحواجز الأسمنتية تعتبر من المعوقات التى تؤثر فى سرعة واتجاه الموجات المبثوثة، فلا يستطيع الإيريال استقبالها بنفس قوتها، فتتغبش الصورة وتظهر الظلال.. رمقه باستغراب، ثم هتف به ساخرا: الله الله يظهر انك تذاكر.. بادله نظرة الاستغراب، ولم يلبث أن دنا منه قائلا:

- لم لا نستأذن صاحب إحدى العمارات العالية أن نضع الإيريال فوق سطحه؟

- لا أحب التطفل، ثم إن هذا يكلفنا خمسون متراً سلك جديد، ثمنها لا يقل عن خمسون جنيها..

- إذن نوجه الإيريال نحو هذا الفراغ الخالى من العوائق..

رد فى ضيق:

- هذه الناحية بالذات، لا هى فى اتجاه جبل المقطم ولا مبنى التليفزيون.. وعموما نجرب.. وما كاد يفعل حتى ارتفع صوتها كالصراخ:

- الثلاثة باظوا!!

وانفجر الولد وأبوه ضاحكين، ثم هتف الأب فى حسم:

- لنعيده إذن إلى اتجاهه الذى كان عليه لحظة صعودنا..

وأضاف الولد ضاحكا:

- فى هذه الحالة يمكنك أن تقرأ الجريدة فى دفء الشمس، وأذهب أنا إلى ماتش الكرة..!

فرد الجريدة ومسح بنظراته العناوين الكبيرة.. «نحن على وشك الخروج من عنق الزجاجة.. والمرحلة القادمة مرحلة جنى الثمار».. «اليوم يتحدد بطل الدورى»، جذب انتباهه إعلان كبير احتل جانب الجريدة السفلى.. «فرقة الفنانين المتحدين تقدم حاليا..»، وابتسم وهو يتأمل صورة الممثل المشهور تحتل الإعلان وقد جلس فوق ما يشبه قنبلة على وشك الانفجار! إعلان الجانب الآخر للراقصة المشهورة، تعلن عن مسرحيتها الجديدة، وقد انشق الثوب عن فخذيها.. «الطريق إلى مصالحة عربية».. «زيادة مفتعلة فى الأسعار».. «الهموم الثلاثة.. هم يضحك وهم يبكى وهمبورجر!!»

رأى الشمس على وشك الأفول فطوى الجريدة، عاد يرمق الإيريال فى حيرة ممزوجة بالغيظ، لمح إحدى الجارات تطل من شرفتها وتشير له بإلحاح غريب صوب نافذة شقته، لم يفهم شيئا فاستدار مهرولا نحو الدرج، سمع أنات خافتة بالداخل، طرق الباب فلم يستجب أحد، تذكر أن ابنه الكبير ذهب إلى «الماتش»، دفع الباب بقوة، تبين الأنات صادرة من حجرة النوم فاندفع نحوها، رأى امرأته تتوجع وهى تشير إلى بطنها المنتفخ فى إعياء شديد..

- ماذا حدث.. ليس هذا موعد ولادتك!؟

ارتفعت أناتها فهرول خارجا يبحث عن تاكسى.

قال له الطبيب بهدوء مثير:

- يلزمها عملية عاجلة.. الجنين فى وضع غير مضبوط، وقد نضطر لإجهاضها..

أخذ يروح ويغدو أمام حجرة العمليات، مضى الوقت بطيئا حتى انفتح باب الحجرة عن الطبيب:

- فعلنا ما فى وسعنا حتى استطعنا إنقاذ حياة الأم..

اندفع داخلا وقبلها فى حنو وهو يتأمل وجهها المصفر، داعبها قائلا:

- لا تقلقى فسوف نعوضه.. المهم أنك بخير..

وأبدا ما كان يتوقع ردها وهى تغتصب ابتسامة مرهقة:

- متى؟

وضحك قائلا.

- عندما نفلح فى ضبط الإيريال..

منى طلبة

الرمز فى الأدب الأخروى

تطبيق تأويلى على رحلة المعراج

١- الفرض النظرى:

اولاً : الأدب الأسطورى والدينى والإنسانى : تعريف

اختيارى لمصطلح «أدب» يقوم على أساس التعامل مع النصوص الأسطورية والدينية والإنسانية الخيالية بوصفها لغة رمزية تعرف بـ«قدرتها على الخلود وعلى التحول اللانهائى، فهى تبرز وتخفى فى ذات الوقت الأفكار العميقة»(١) وبذلك تختلف لغة هذه النصوص - وإن تنوعت مصادرها -الكهان، الوحى، الأدباء - عن اللغة العلمية التى تتوخى الدقة بمطابقة الدوال للدلالات، واللغة اليومية التى تتوخى تحقيق المصالح المباشرة بين المتحدثين يركز هذا البحث إذن على الطابع الأدبى للنصوص الأسطورية والدينية والإنسانية دون طابعها الطقسى أو التشريعى، أو الوثائقى الاجتماعى. وأظن أن المتعة الحقيقية التى نشعر بها عند قراءة هذه النصوص تكمن فى أدبيتها أى فى كشفها عن زيف الاعتقاد فى احتواء «الدلالة المركزية»(٢) النهائى والشامل للحقيقة وسر هذه المتعة التى يثيرها الأدب فى نفوسنا يكمن فى تجاوزه لما نظن أنه حقيقة معنى اللفظ لشيوعه وائتلافنا به. مثل هذا التجاوز يتوافق مع ما نحسه فى عميق سرائرنا وندركه بعقولنا أن الحقيقة أوسع مما نألف، وأنها دائماً فى طور الكشف.

كما يشعرنا الأدب بالحرية فى تراوحها بين الانتماء والقلق لانه من جهة يتجاوب مع ذلك الجزء من «الحقيقة النفسية الخاصة التى تسامحنا وتنازلنا عنها لتحقيق قدر مشترك للتفاهم والتواصل بجمهور الناس»(٣) فيساعدنا على الوعى بانتمائنا الشعورى للجماعة، وفى الوقت ذاته ينطلق بنا إلى ذلك الجزء الآخر من الحقيقة التى نكد إليها خارج حدود المشترك التاريخى العام، فيتيح لنا فرصة إعادة صياغتها وفق إدراكنا النفسى الخاص، ووفق استشرافنا للبعيد المجهول الأفضل. هكذا يبدو الأدب وكأنه يحررنا من سيطرة الألفاظ علينا وخضوعنا لها خضوع العبودية، ويعيد مودة لنا بها تحفزنا على الحركة. بهذا المعنى للأدب ننظر إلى رموز العالم الآخر فى الأساطير والأديان والأدب الإنسانى.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ونقصد بالإنسانى الأدب الذى يكتبه كاتب معين فى عصر معين، ونطلق عليه مصطلح «إنسانى» لأن مرجعية هذا الأدب ليست مرجعية متعالية على النص كما هو الحال مع الأساطير التى تعزى إلى ما يوحى به إلى الكهان أوالنصوص الدينية التى هى وحى إلهى.

وهذه القسمة وإن بدت تاريخية تبدأ بالأقدم وهو الأسطورى، فالدينى، ثم الأدبى الإنسانى، فهى ليست حادة تماماً. فالأدب الإنسانى كان مواكباً للنصوص الأسطورية والدينية، مثلاً «الدراما المنفية» المصرية القديمة وأمثال وحكم امنموبى المصرى هى من الصنف الأدبى الذى تتعدد فيه الإشارات إلى العالم الآخر وكان وجودها مواكباً للأساطير الخاصة بهذه الرحلة فى كتاب الموتى ومتون الأهرام. كذلك كانت هذه الأساطير تعد ديناً بشكل ما وإن لم تكن أياً منها كتاباً مقدساً. وعلى الرغم من هذه التحفظات فإننا نقيم هذا التقسيم التاريخى على أساس التغليب، فقد انفردت الأساطير منذ الزمن السحيق بالإخبار عن العالم الآخر، ثم غلبت الأديان على التعريف بهذا العالم ، وأخيراً انفردت الآداب بالساحة بعد ختام الإسلام للأديان فى القرن السابع الميلادى. وعلى أساس آخر أهم وهو طبيعة الرمز فى كل من الأصناف الثلاثة، التى تتمايز فى كل منها عن الأخرى ، وقد تدخل فى علاقة جدلية بين الأصناف الثلاثة كما سوف نرى :

ثانياً : تمايز الرموز

١ - الرمز الأسطورى: فالرمز الأسطورى يعطى الأولوية للصورة على اللغة، والغرض منه فى الأساس هو تكريس الصورة وما يرتبط بها من طقوس، بعبارة أخرى تختص الأسطورة بخمس سمات. أولاً: أنها حكاية عن كائنات تتجاوز تصورات العقل الموضوعى، ثانياً أنساق وصور تقوم فى أساسها على الاعتقاد فى صدقها ويشتق عنها الكثير من الأساطير ثالثاً : ترتبط الأسطورة بقضايا الإنسان الكبرى كالألوهة والحياة والموت ، وتفسير أسرار الطبيعة .رابعاً : أن الأسطورة ليست وليدة لغتها أبداً، فإذا قلنا أن أوديب قتل أباه أو أن الأب قد قتل على يد أوديب، فلن يؤثر ذلك شيئاً على تحليلنا للرمز الأسطورى، فكل منا يحكى الأسطورة بلغته ولايؤثر ذلك على دلالتها الرمزية شيئاً فالأسطورة تعتمد فى بنائها على الحكاية، أى على سرد وحداتها التكوينية دون احترام لتركيب اللغة أو خصوصيتها فالأساس فى الأسطورة هو الوحدة الحكائية وليس المفردة اللغوية. خامساً : بذلك تحيل الأسطورة على الخارج وتزعم تطابقها معه فيما يثبتها فى تصور أحادى.

٢ - الرمز الإنسانى:

والرمزالأدبى الإنسانى يعطى الأولية للمعنى اللغوى أى يحول الصورة إلى لغة، التى تتميز بطابعها الجمالى، والشاعر كما يرى «كانت» فى تامله الجمالى لموضوعه لايهتم بوجوده أو عدم وجوده، فى حين أن الأسطورة تستدعى دائماً التصديق، وبدون الاعتقاد فى صدق موضوعها تفقد الأسطورة كل أساس لها(٤). فالأسطورة تزعم صدق صورتها الوهمية، فى حين أن الأدب يزعم صدق الشعور، ومجال الحكاية فى الأسطورة هو العقيدة، أما فى الأدب فهو التأثيرعن طريق جمال اللغة .

الأساطير لها صفة الالتزام الجماعى، وقابلية التحول إلى تعاليم، وليس الأمر كذلك بالنسبة للنصوص الخاصة بالأدب فهى ليست ملزمة لا على المستوى الجماعى أو التعاليمى، وهى ليست موضع تصديق، فهى تقدم منذ البدء على أنها خيال، ولكنها فى المقابل تستدعى القارئ للتفسير، ولفك رموزها الخيالية وصولاً إلى معنى جميل، بعبارة أخرى: الأهمية القصوى فى الرمز الأدبى تعطى للغة واختياراتها وتركيباتها، لا للصورة، ومن ثم فتفسيره لا يغنى عن نصه، وبيت شعر لا تغنى ترجمته عن أصله اللغوى.

٣ - الرمز الدينى:

وأما الرمزالدينى فى الكتاب فهو ليس مرحلة وسيطة بين الاثنين وإنما هو يحتويهما معاً، ففى الكتب المقدسة يمكن لنا أن نحول اللغة إلى صورة، أو الصورة إلى لغة. فهذه كما أظن

خصيصة أساسية من خصائص اللغة فى النص الدينى يتمتع بها وحده دون سائر النصوص. بعبارة أخرى: نحن فى مجال الوحى الدينى لدينا كتاب لغوى مقدس، يحكى لنا الحكاية برمزها الصورى الذى هو موضع الاعتقاد، ورمزها اللغوى موضع التأثير. فنحن نقرأ الحكاية من خلال لغة، وهى لغة ثابتة فى كتاب مقدس.ومن ثم فنحن مع نصوص الوحى الدينى لايمكن أن نكتفى بالحكاية فحسب، بل لابد من الالتزام أيضاً باللغة التى كتبت بها، وبذلك تؤثر اللغة تأثيراً بالغاً فينا وفى اعتقادنا بالواقع الخارجى للحكاية، وتضعف منه لصالح الواقع الداخلى أوالدلالى والتركيبى للغة التى صيغت بها الحكاية.. وفى هذا المعنى يقول كاسيرر عن اللاهوت المسيحى الوسيط «إنه تسليم بالواقع «الداخلى» و«الأعلى» و«الإلهى» الكامن وراء الواقع الخارجى، وعلى وجه التحديد، خلف الواقع الخارجى للأسطورة المسيحية، وبالتالى فهو بمثابة محاولة لإنقاذ الواقعية التى فقدتها الأسطورة»(٥).

ومعنى ذلك أن النص الدينى يقدم لنا الحكاية ثم يدمر اعتقادنا المباشر والحرفى لها إذ يدعونا لفهمها فهماً لغوياً والعقيدة هنا تنصب على الكلمة المقدسة وما تحدثه من تأثير وعلى الصورة وما تثيره من تأمل. ومن ثم فالنص الدينى يقدم لنا الرمز والطريق لمعرفته فى ذات الوقت. ولنضرب على ذلك مثلاً، إذا حكينا قصة خلق آدم وحواء بأى لغة شئنا فهذه الحكاية الصورة، ولكن الحكاية فى القرآن ومن خلال اللغة لها أبعاد أخرى فقد قدم الدكتور عفت الشرقاوى فى هذا الإطار بحثاً يؤكد مثلاً أهمية استخدام صيغة المثنى فى قصة خلق آدم فى القرآن الكريم ودلالة هذا الاستخدام على مساواة آدم بحواء فى الخطيئة، واضعاً يده بذلك ومن خلال اللغة على دلالة مضادة لدلالة ذات الحكاية فى العهد القديم الذى انفردت فيه حواء بالغواية. ولنا فى أعمال مفسرينا القدماء شواهد كثيرة على أهمية اللغة فى تشكيل مفهومنا للحكاية.

وهذه الميزة الجامعة بين الوعى الصورى واللغوى لا تتحقق فى كتاب مثل تحققها فى القرآن الكريم، فهو وحده دون سائر الكتب المقدسة الذى وصل إلينا بلغته الأصلية، والنص الوحيد الذى دون فى عصره، والنص الوحيد الذى عرفنا به الوحى عن طريق وسيطه المباشر النبى، وليس عن طريق رواة ينقلون عنه.

وبذلك يبدو الرمز الدينى فى الكتب المقدسة طاقة من المعنى مزدوجة المنحى، فهو من جهة يؤسس للحكاية كصورة قابلة للتصديق، تمنح الجماعة قوتها ووحدتها، وللمجتمع قوامه ونفوذه، ومن جهة ثانية هو دعوة للمعرفة بوصفه لغة تقتضى التأويل، حتى لا يصبح الوعى بالحكاية زائفاً ولا ينصب الاعتقاد على صورتها أوحروفها فحسب كحروف جامدة وإنما يتحول بها إلى معانٍ مؤسسة لدينامية الحياة.

ثالثاً : تحول الدينى الى أسطورى او الى معرفة:

الدين فى جانب منه إذن حاو للأسطورة ، وفى الجانب الآخر من حيث هو لغة محطم للتصديق بالأسطورة لصالح معناها الدلالى اللغوى . ومن هنا نفهم تلك التحولات المستمرة للدين إلى أساطير أى حكايات لا يقبلها العقل الموضوعى من جهة عند البعض، وإلى محض نص جمالى أدبى لا يفرض أى اعتقاد بحرفية الكلمات من جهة أخرى عند البعض الآخر. فالنص الدينى منذ البدء حاو لهذه التركيبة الجدلية التى يسهل فكها لصالح كل فريق يرى النص ملزماً للاعتقاد من جهة ، وداعياً للتفكير من جهة أخرى . والذين «يؤسطرون»الدين إن صح التعبير هم الذين يستغنون بالحكاية ويمايشتق عنها من حكايات عن النص المقدس ، أويستغنون بالشروح عن اللفظ الأصلى ، فالحكايات والشروح البديلة تطيح بالنص ، وتصبح أساطير موازية أو نصوصاً مقدسة تطيح بالنص الأصلى، وبذلك لا يعد النص الدينى مقدس الكلمة حاوياً لهذه الحكايات والشروح ومهيمناً عليها ، بل يتوارى لتحل هى محله كدين ، وبذلك يفقد النص الدينى قدسيته لصالح هذه النصوص الموازية . أو فى أحسن الأحوال تحول هذه النصوص النص الدينى إلى أسطورة لتصبح بدورها أساطير مشتقة منه لها ما له من ضرورة الاعتقاد.

ولنا أن نتساءل لماذا انفرد النص الديني بالجمع بين المنحيين المنحى الصوري الرمزي والمنحى التأويلي المعرفي معاً ، بما أوقعنا في مأزق التعامل الأسطوري مع النص أو ما أسميته ب"الأسطرة" ، والتعامل اللغوي الكاشف عن معاني ألفاظه بلا حدود مع الاحتفاظ بهيمنة اللفظ على كافة المعاني ؟ لأن الصورة هي التي تؤسس الثقافة، ولأن المعرفة هي التي تحيي الثقافة. الصورة تؤسس للوعي بالتاريخ ، والمعرفة هي التي تتقدم بالتاريخ. وقد لفت مالينوفسكي (١٨٨٤- ١٩٤٢)الانتباه الى أن كل الثقافات تتحكم فيها أساطير. هذه الأساطير أطلق عليها بول ريكور «الأسطورة المؤسسة للجماعة». ولكن هذه الأسطورة ببنيتها الدائمة القابلة للتصديق هي أقرب الأشياء إلى الأيديولوجيا السياسية كما لاحظ ذلك كلود ليفي شتراوس وجورج سوريل.

ويرى جان فرنسوا ليوتار(٦) أن الحكاية الأسطورية تشبه الأيديولوجيا السياسية في تقديمها لحلول وهمية للواقع وتجعل من ذاتها أداة للإرهاب والسلطة، ويستعيض عنها بالعلم الذي يصبح للماضي فيه دور فعال للكشف والبحث عن المجهول. فهناك نوعان من المعرفة، المعرفة الحكائية، والمعرفة العلمية، والمعرفة الحكائية تعتمد على بلاغة الإجماع وهي ذات طابع قمعي ولكنها تخلق مجتمعاً متواصلاً مثل الأسطورة أو الإيديولوجيا، أما المعرفة العلمية فهي تعتمد على بلاغة التحرر الفردي، وهي ذات طابع باحث عن المجهول، الصورة في المعرفة الحكائية صنمية تثبت الماضي وتستهلكه، والماضي في المعرفة العلمية يتم تخزينه كمعلومات، وتحويله إلى نمط من الفهم. المعرفة الحكائية تعارض المعرفة العلمية، فالحكاية تقدم وهم حل خيالي لتناقضات واقعية، في حين أن العلم مرتبط بقضايا الواقع.

ويقارب الدكتور عفت الشرقاوي بين الدين والنظام السياسي لابالمعنى السلبي اي بوصفهما حكاية تزيف الوعي، او اداة قمع وإرهاب، ولكن بمعناهما الإيجابي اي بوصفهما فلسفة بها يتحقق الوعي بالتاريخ، إذ يقول «ينشأ الوعي التاريخي في المجتمعات الإنسانية تحت: تأثير عاملين أساسيين: الأول هو وجود دين عام أو شبه عام، يقدم لهذه الجماعة تفسيراً للحياة ومغزى للوجود يرتبط فيه الماضي بالمستقبل .. أما العامل الثاني فهو التشكل الاجتماعي أو التنظيم السياسي المتماسك الذي يعطي هذه الجماعة وعياً خاصاً بذاتها الحضارية، ورسالتها الإنسانية، مهما يكن من أمر هذه الرسالة. وبعبارة اخرى فإن المجتمع الإنساني يحتاج لكي يتحقق له وعي ما بفكرة التاريخ أن تكون لديه فلسفة للحياة دينية تفسر مغزاها، أو سياسية تبرر حركتها»(٧) .

هناك إذن أسطورة أو نظام سياسي أو «مجاز حي» ينطلق الوعي الإنساني منه، وتتحقق به وحدة الجماعة. وقد يظل الوعي بهذه الصورة المؤسسة قيد التزييف اي التصديق المطلق بحرفيتها . وقد ينطلق الوعي بها إلى حدود المعرفة اللانهائية، فكلمة فلسفة هنا تقتضي التعامل مع لغة الدين أو السياسة يخرج بها من إطارالتصديق إلى إطار التأويل.

الرمز الديني إذن، من حيث هو كلمة مقدسة اي كلمة لايغني بديلها عنها ، هو طاقة لاحتمالات المعنى التي تستحثنا للقراءة، اي للتجاوز الدائم للواقع الخارجي للحكاية من أجل واقعها الداخلي اللغوي . ومحط القداسة هنا ليس للحكاية السابقة أو الشارحة ، ولكن للفظ في ذاته من حيث هو طاقة لانهائية لاستنفار البحث والفهم للمعنى الذي يتجدد بتجدد زمن القراءة والإبداع ، وهو بذلك يؤسس للقيم والأخلاق ولفلسفة الحركة ولإرادة الإنسان.بعبارة اخرى يقاوم الرمز الديني من حيث هو كلمة مقدسة التصديق الحرفي لما يقول، ويستحثنا لفهمه بما يتيحه لنا وسيطه اللغوي .فباللغة أنت لا تعايش الواقعة فحسب ، وإنما ترمز إليها ، لتحولها إلى مادة قابلة للتفكر والتأمل وإعادة الصياغة ، وبدلاً من أن تغمرك التجربة ، تتعالى عليها باللغة ، اي انك تصبح بشكل ما مسئولاً عنها وباحثاً عن مغزاها.

رابعـاً : تحـولات الأسطـورة والـديـن والأدب الإنسـانى إلى معـرفـة:

وإذا كـانت الأسطورة فى الأصل هى مـوضع الاعـتـقـاد ، والشعر موضـع التأثير ، فالدين هو موضع الدعوة: الدعوة إلى الاعتـقـاد فى ثبات الرمز من جهـة ، وضـرورة تأويله من جـهـة أخـرى، بشكل جدلى لايقبل الفصل السـابق الذكـر ، فـهـو استدعاء لما هو قبلى ودعوة للإرادة البشرية لتحطيمه من أجل معرفة جديدة تستشرف مجهول المستقبل .

ولعل وعينا بالأسطورة التى كـانت موضع اعـتـقـاد فى الأساس قد أصبح الآن اكثر من اى وقت مضى موضع تفسير، اى أن الصـورة فيهـا قـد تحـولت إلى لغة فلسـفـيـة ، ونفسـيـة، وتأويلية ، وكـذلك قـر لدينا أن الأدب ليس مـوضـع تأثير وفتنة خيال، بل موضع تغيير للمجتمع وتحطيم لصوره الزائف[٨]، وأن الدين كنص مـقـدس ليس أيديولوجـيـا سلطة ولكنه نص رمـزى جامع ومادة متاحة للمعرفة.

صـحـيح أن مـثل هذا التـحـرير للأسطورة والدين والأدب الإنسانى ، لم يتم بشكل كاسح إلا فى العصر الحديث ، إلا أننا لا نعدم إرهاصات عدة له فى الماضى.

إذ عرفت الأسطورة منذ نشأتها من يتحولون بها من مجرد صورة قابلة للتصديق بمطابقتها للواقع إلى لغة قابلة للتفسير وذلك منذ العصور الإغريقية التى فسرت فيها الأساطير بوصفها مناظرة للحـقـائق الفلسـفـيـة كـمـا نرى مـثـلاً عند الفيلسـوف امبيدوقليدس الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد، فهو يرى أن الإله زيوس هو رمز النار، والإلهة هيرا رمز الهواء. وفى العصور الوسطى فسرت الأساطير على إنها مجازات وكنايات كما هو الحال عند بوكاتشيو (١٣١٣-١٣٧٥) فى كتابه سلالة الآلهـة ،كـمـا قدم الفيلسوف الإنجليزى فرنسيس بيكون (١٥٦١- ١٦٢٦) فى كتابه حكمة القدماء عددا من التفسيرات للأساطير الإغريقية على أساس أنها استعارات وكنايات للحقائق الفلسـفـيـة. كذلك فـسرت الأساطير بوصـفـهـا انعكاسـًا لظواهر اجتماعية، ففسر الفيلسوف اليونانى إيهيمير فى كتابه المفقود «السجل المقدس» ظاهرة تعدد الآلهة والأرباب فى الأساطير بأنهم هم الحكام والملوك القدماء الذين ألهوا انفسهم بأنفسهم، أو ألهوا من قبل معاصريهم وأسلافهم، وقد ظهرت التفسيرات الإيهيميرية هذه قبل إيهـيـمـير، فقد كان رأى هيرودوت فى الآلهة انهم عظماء تاريخيون مؤلهون، وفسرت الأساطير على أنها انعكاس للأحداث التاريخية. وفى العصر الحديث ازدهر التفسير النفسى للأسطورة على يد فرويد فـهـو يعـود بنشـأة الأخـلاق والدين وتأنيب الضـمـير إلى عقدة أوديب والتـمـرد على الأب، كـمـا بدت الأسـاطـيـر تعـبـيـراً عن اللاوعـى الجـمـعـى عند يونج . ولكن الازدهار الحـقيـقى لتفسيرالأسطورة بدأ مع الدعوة للنظر إليها كنص له منطقه الخاص عند شبلينج (١٧٧٥-١٨٥٤) فى كتابه فلسـفـة الميـثـولوجـيـا، اوكنص مناظر للـغـة عند كاسيرر(١٨٧٤-١٩٤٥)، اوكرمز مكثف لفلسفة الوجود عند ريكور(٩) .

كذلك عرفت النصوص الدينية مسيحية ويهودية وإسلامية طيلة تاريخـهـا تأويلات عـدة لنصـوصـهـا ترتفع بهـا من مـقـام التصديق الحرفى إلى مجال التفهم لقيمها الكامنة كما عرفت محاولات أسطرتها كأيديولوجيا سياسية تمكن للسلطة والقمع . وكذلك تحولت بلاغة النصوص من فرض معـايير لجمال التأثير على المتلقى ، إلى ابتداع الكاتب لمعاييره الخاصة التى يشاركه القارئ صناعتها من جديد.

خامساً : تحولات الرموز إلى معرفة هى اخص ما يميز الإنسان :

ولعل تحـويل الصـور إلى لغة قابلة للفهم هو أخص مـا يميز الكائن البشرى، فقد أجرى العالم الأنثروبولوجى بافلوف بحوثاً عدة على اللغة عند الحيوانات والبشر، فـاكتشف أن الفكر الحيوانى يستخدم صوراً للأشياء، لكن الإنسان يستخدم صور هذه الأشياء بالإضافة إلى الصور اللفظية التى تتيح توسعاً هائلاً للفكر وللوعى بالذات(١٠). والإدراك الإنسانى يعتمد على تكامل النظامين. فـالعالم بما يتيحه للحواس من مثيرات، يشكل نظامًا

إشـاريًا أول، هذا النظام الإشـارى يشـترك فيـه كل من الإنسـان والحيوان. ولكن اللغة تشكل نظاماً إشارياً ثانياً، وبها يختص الإنسان.

وبذلك لم يعد التفكير معتمداً على ماتتلقاه الحواس مباشرة من صور عن العالم، بل يشاركه فى هذا صور لفظية، يطلق عليها بافلوف «المثير الوسيط»، هذا المثير يتيح الفرصة للانفصال عن العالم والعلو عليه، واتخاذ مسافة منه تسمح بالتجريد والتعميم والفهم. ولكن علينا التنبه فهذا النظام الإشارى اللغوى هو نظام ضعيف ومختف يتطلب التيقظ، ولكنه هو الذى يؤدى إلى الإبداع. كما يجب التنبه أيضاً إلى أن هذا النظام الإشارى اللغوى قد يظل قيد النظام الإشارى الأول أى يظل محض صورة، مثلاً إذا رأيت تفاحة سال لعابى، وإذا سمعت كلمة تفاحة سال لعابى أيضاً إذن الكلمة أصبح لها نفس الدور الذى تلعبه صورة التفاحة من حيث هى نظام إشارى أول مثير للحواس الفسيولوجية، وقد يكتمل بتحوله إلى نظام إشارى ثان. أى أن التفاحة التى هى بالتأكيد مثير واقعى تصبح كلمة وتمتلك القدرة على التوسع، لتعانق العديد من الأشياء (رمز الخير الشر... الخ).

ولكن علينا التنبه إلى أننا لا نستطيع أن نفصل بين النوعين من الوعى: الوعى الصورى والوعى اللغوى، فهما متلازمان. علينا فقط أن ندرك «أن الكلمة خادعة ولكنها فى الوقت ذاته رمز حقيقى، رمز لا يستطيع إلا المجاز أن ينقله، وأن ينبئنا عنه، ومن ثم فإن ما يبدو غير معقول أو كذبا يصبح إشارة إلى معنى عقلانى(١١) كما علينا أن ندرك صعوبة المهمة التى نحن بصددها: «فظاهر اللغة وإن كان عاملاً معوقاً لظهور المعنى فإنه أيضاً وسيلتنا لاستشفافه. ولكن هناك ثمن أو فدية لابد أن تقدم للوصول إلى هذا المعنى الا وهى الجهد المبذول لتفكيك هذا التعقيد الجدلى بين ظاهر الكلمات ومعناها. الوصول إلى المعنى يتم بطريق غير مباشر، موار، ملتو، ملتف. فالظاهر يُطَوِّل علينا الطريق إلى المعنى ولكنه سبيلنا الوحيد للوصول إليه»(١٢)، والنتائج المرجودة من هذه المهمة ليست مغرية باليقين فالمعنى المعنى الذى نصل إليه سيظل محدوداً ونسبياً. فليس هناك نص يمكن أن يُفَسَّر وفقاً لمثل اعلى ذى سلطان محكم أصلى ونهائى للمعنى وبذلك تصبح الحقيقة رحبة متجاوزة لكل منا فى ذاته إلى المجموع الذى لم ندرك آخر واحد فيه بعد. ولكل سيظل لكل منا شرف المساهمة فى البحث عنها. أى لكل منا شرف الإنسان.

٢- النموذج التطبيقى

أولاً : ما بين الأسطرة والتأويل :

الكلمة المقدسة إذن -ووفقاً للجزء النظرى السالف الذكر- ، تضع المقدس فى قلب الجماعة ، بما توهم به من تطابق بين أفرادها فيما يعتقدون ، وبين ظاهر ما يعتقدون وواقعه ، ولكنها أيضاً تضع المقدس فى قلب الجماعة بما تتيحه من حرية لا نهائية وما تشحذه من إرادات غير محدودة القوى للأفراد كل على حدة ، لإعادة إبداعها فى سياقات مختلفة معارضة ومشايعة ، متمردة ومحللة ، وناقدة ومتأملة . ولإعادة قراءتها وصياغتها وتفكيكها وكشفها وتوحيدها ، بما يزلزلها كمعنى "أحادى" مدرك تمكن له عملية "الأسطرة" : أى تصديق تطابق الكلمة والواقع الخارجى ، ويقدسها كمعنى "واحد" يتجاوز الجميع ، ويسعى الجميع لكشفه بما يحفظ لكل فرد جهده فى الفهم ويتعالى عليه من خلال عملية "التأويل" : أى تحويل الكلمة إلى معرفة لم تتم بعد.

وعملية "الأسطرة" هذه لا تخلو من "قيمة" ، ولكنها تعامل خاص مع القيمة ، إذ تضعها فى نظام ثنائى الحدين ، واضح الحدود ، بما يثبت بعدها الأحادى المدرك ويهبه سلطة مطلقة. فى حين يبدو التعامل التأويلى مع القيمة انفتاحاً على سبل إدراكها ، وسعياً لكشفها بوصفها كلاً معقداً غير واضح المعالم ، بما يتضمن اعترافاً بقدرة كل مجتهد فى سبيلها على المشاركة فى تبيانها.

بهذا المعنى سنعرض لنوعين من التعامل «واحد أسطورى، والثانى تأويلى للأدب الأخروى الإسلامى . ويعتمد تصور العالم الآخر فى الإسلام بصفة أساسية على الآيات الخاصة بالجنة والنار والميزان ويوم القيامة فى النص القرآنى من جهة ، وعلى

حديث الإسراء والمعراج من جهة أخرى . ولكنى لن أعرض للعالم الآخر فى القرآن الكريم بالتفصيل فى هذا البحث ، ولكن سأركز فقط على ميزات هذا العالم كما صوره القرآن بما يسمح لنا بإلقاء الضوء على مفهوم حديث الإسراء والمعراج ، وهو موضع الدرس المفصل فى هذا المقام.

ثانياً : النص القرآنى :

فى النص القرآنى نجد الآيات الخاصة بالجنة والنار و العذاب والنعيم، تقع فى أماكن متفرقة بين دفتى الكتاب دون أن يضمها أى سرد قصصى لهذه الرحلة ومع ذلك لا نجد كتاباً يلح على النعيم والعذاب المرتبط بكل فعل من أفعال البشر كما هو الحال فى النص القرآنى. فى إطار هذا البث الشامل والمتفرق لآيات الثواب والعقاب فى النص القرآنى ، بدا العذاب والنعيم شاملاً للدنيا والآخرة معاً .

فإذا ما أردنا الاقتصار فى هذا المقام على العالم الآخر، وجدنا أن القرآن يتميز فى تصويره لهذا العالم الآخر بأربع مميزات رئيسية لم نجدها فى أى أدب أخروى سابق عليه وهى :

أولاً: أن الجنة الإسلامية تشمل أصحاب الأديان جميعاً ولا تقتصر على أصحاب دين دون آخر، بل تشمل الذين أشركوا أيضاً :

والأمم المجموعة ليوم الحساب يختلف بعضها عن بعض، ولكل وجهة هو موليها، والنص القرآنى يقر بالخلاف ويقصر الحكم بين الأمم على الله وحده « لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر، وادع إلى ربك، إنك لعلى هدى مستقيم، وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون».(الحج ٦٧).

« فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتب، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير» (الشورى ١٥).

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم » (البقرة ٦٢).

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » (الحج ١٧).

العالم الآخر الإسلامى يشمل البشر جميعاً والحكم فيه لله وحده ، وهو ما يؤكد من جهة واحدية الله أمام بشر يتساوون جميعاً فى خلقه لهم ، وينفرد بالحكم بينهم.

ثانياً : الجنة والنار الإسلاميتين ليست محددتين بمكان : فهما ليستا مدينة كما هو الحال فى الجنة المسيحية «أورشليم الهابطة من السماء» ولا أرضاً موعودة كما هو الحال فى اليهودية «أرض كنعان» ، ولا أرضاً شبيهة بالوطن كما هو الحال فى النصوص المصرية القديمة «حقول اليارو التى يجرى فيها نهر النيل» ، كما أنهما ليستا فى عالم سفلى أو علوى أو أرضى كما هو الحال فى الأساطير اليونانية ، وإنما هما فى القرآن يمتدان عرض السموات والأرض.

ثالثاً : الجنة والنار ليستا محددتين بزمان، فالساعة علمها عند الله.والعالم الآخر فى القرآن هو عالم مرجأ إلى يوم غير معلوم والحكم فيه لله وحده. فالإنسان لن يبلغ يوم القيامة بعد بضعة آلاف من القرون كما هو الحال فى الزافستا الفارسية ، ولا بعد ألف عام كما تنبأ المسيح ، ولا بعد الموت مباشرة كما هو الحال فى كتاب الموتى عند المصريين القدماء . وصفة الامتداد المكانى والإرجاء الزمانى هذه لا تخلو من دلالات قد نفصلها فى مقال لاحق .

رابعاً : الجنة الإسلامية تخاطب كل الغرائز الفطرية للإنسان بما فيها الجنس ، وهو معلم لم نجده فى أى تصور للجنة من قبل إلا فى النصوص المصرية القديمة حيث ذكر أن المتوفى سينعم فى الجنة «حقول يارو» بالحب.ولرموز النعيم والعذاب دلالات عدة ليس هنا أيضاً مقام تفصيلها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

خامساً : الحاكم يوم القيامة هو الله وحده ، والإنسان لنفسه فقط دون تدخل لا للنبى ولا للذين يتقون.

«ماعليك من حسابهم من شىء»(٥٢ الأنعام) ، «وما على الذين يتقون من حسابهم من شىء» (٦٩الأنعام) ، «وكفى بالله حسيباً» (٦ النساء) ، «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » (١٤ الإسراء).

وهذه ميزة أخرى جامعة بين الله والضمير الفردى فى محاكمة عدل فى هذا العالم ، والمحاكمة على هذا النحو القرآنى الجامع بين الله والضمير الفردى ، لا نجدها فى سائر النصوص الأخروية ، فمحاكمة اوزوريس تتكون من هيئة متكاملة من الآلهة ، وإن بدا الاعتراف الإنكارى للمتوفى فى كتاب الموتى نوعاً من محاسبة النفس لنفسها ، وفى النصوص البابلية المحاكمة مشكلة من الإله وزوجته ، وفى اليهودية يجاور قضاة بنى إسرائيل الله فى المحاكمة ، كما يجاور المسيح ربه فى محاكمة البشر يوم القيامة.

ما يهمنا فى هذا الإطار هو الوقوف على السمات الأساسية التى انفرد النص القرآنى بتعيينها فى تصويره للعالم الآخر بما يشكل إضافة نجد انعكاساتها الواضحة فى حديث الإسراء والمعراج ، كما سنقدم له.

ثالثاً : حديث الإسراء والمعراج :

سأركز فى هذا التحليل على الحديث كوحدة حكائية قابلة للتأويل ، لا تلعب اللغة فيها الدور الأساسى، فالحديث تختلف صياغته بين كتب الأحاديث ، وإن ظل ترتيب الحدث ، وتكرار بعض الألفاظ والصيغ هو مناط المشابهة بين النسخ المختلفة. ومن ثم فالحديث لا يخضع للتصنيف الدينى السالف الذكر والذى يعتمد على التحليل اللغوى فى تقويض التصديق الحرفى للصورة أو المشهد الحكائى لصالح بعده الدلالى. وإنما يعتمد تأويلى للحديث على علاقته بالنص الثقافى السابق عليه ، وعلى دوره الخطير فى الوعى الثقافى العربى.

إذ كانت رحلة إسراء ومعراج الرسول – فى رأيى – رحلة مضادة للرحلة الجاهلية فى إرسائها لتصور جديد للنشاط الأخلاقى. كما كانت رحلة مرهصة لحدث الهجرة فى إرسائها لتصور جديد للنشاط الوجودى. بعبارة أخرى كانت علاقة رحلة الإسراء والمعراج بالرحلة الجاهلية هى علاقة بالماضى الذى تثور عليه، وعلاقتها بحدث الهجرة هى علاقة بالمستقبل التاريخى الذى ترهص له .

الرحلة الجاهلية :

حتى يتضح لنا مثل هذا الفرض سوف ننظر إلى القصيدة الجاهلية بانتهائها إلى الممدوح أو المهجو كرحلة للإنسان الجاهلى نحو غاياته، أو بوصفها نشاطاً أخلاقياً يبدأ من وقوف الجاهلى عند الأطلال كرمز لدراما الوجود وينتهى عندما يمدح أو يذم من قيم فى هذه الحياة المنذرة بالموت . إننا نجد للنشاط الأخلاقى إرهاصاته فى غرضى المدح والذم منذ الشعر الجاهلى، وقد قال قوم «الشعر كله نوعان : مدح وهجاء »(١٣) فى صدورهما عن الرغبة أو البغضاء، وفى قصدهما إلى وضع معايير الخير والشر، الشرف والضعة فى العرف الأخلاقى القبلى، حتى لنجد ابن طباطبا فى عيار الشعر يخصص باباً يعرض فيه «المثل الأخلاقية عند العرب وبناء المدح والهجاء عليها وتبدو القصيدة الجاهلية فى هذا الإطارنشاطاً أخلاقياً جمالياً يستهدف دعوة الناس إلى المحامد ونهيهم عن المقابح، (وهو معنى من معانى الأدب فى المعجم العربى)، وتنسيق قواعد العلاقات المتبادلة بين أفراد الجماعة للإبقاء على نظامها الاجتماعى القائم على القوة وتقطيع أواصر المودة أو الثورة على هذه القوة مدحاً وذماً .

فى هذا الإطار سوف نقدم مثلين للمدح فى الشعر الجاهلى: واحد ثائر على ذلك النشاط الأخلاقى القائم على ثنائية المدح والذم عند زهير ابن ابى سلمى إذ يقول مادحاً ومعرفاً بالعطاء كتفاعل بين السائل والمسئول:

تراه إذا ما جئته متهللاً

كأنك تعطيه الذى أنت سائله(١٤)

السائل هنا هو الفاعل الحقيقى فى البيت، هو الذى يبادر بمد علاقة بينه وبين المسئول، لولا مودة وحاجة من السائل لما أعطى الممدوح، ولظل فى عزلة ما نفعه فيها وسمه بالكرم، فعل التهلل يصح نسبته لكل من العاطى والمعطى له فى لحظة اللقاء، هل يصبح العطاء فضلاً للطرفين : فضل الوصل، وفضل التحقق ؟

وهناك مدح آخر تكالب عليه شعراء آخرون وهو مدح الخلال التى تورث ولا تكتسب، هى أقرب الى لقب الشرف منها إلى الاجتهاد المستمر للترقى. وإذا ما كانت الضمائر فى البيت السابق رائحة غادية ما بين المخاطب والغائب، فهى فى الأبيات الآتية، تقعد بالممدوح فوق النجم وتفصل ما بينه وبين الآخرين، و إذا ما بدت الحركة الأولى مفعمة بالحيوية والتفاعل، كان ميراث المجد الممتد من الآباء الى الأولاد كفيلاً بثبات الصورة وتفريغها من مودة الكرم وعزيمة التوجه نحو الآخر :

لو كان يقعد فوق النجم من كرم
قوم بأولهم أو مجدهم قعدوا
قوم سنان أبوهم حين تنسبهم
طابوا وطاب من الأولاد ما ولدوا

وقوله :

وفيهم مقامات حسان وجوهها
وأندية ينتابها القول والفعل
فما كان من خير أتوه فإنما
توارثه آباء آبائهم قبل (١٥)

وإذا ما ارتبط المدح بتوارث الخلال وأتى مطلقاً متواتراً ، كان الهجاء نفياً للمدح. ويغرى التضاد بين المدح والذم باستبعاد المهجو وتزكية مشاعرالعصبية، وكثيراً ما يرتبط ذم قوم بمدح آخرين، ترسيخاً للوقيعة، وشكوى من الصحبة، وتقطيعاً لعرى المودة.

ونحن نعلم أن أى نشاط أخلاقى يستند فى ضبطه إلى الضمير الداخلى من جهة، وإلى الضغط الخارجى من جهة ثانية وهذا الضمير هو العقيدة الأخلاقية للفرد الذى يسترشد فى اختياره الأخلاقى بمحاسبة النفس. أما الضغط الخارجى فيتمثل فى قيم الجماعة وهو ما يعرف بقوة الرأى العام الذى تتحكم فيه تدابير التأثير المعنوى : الخطابة، الشعر، الإعلام ، وفى العرف والعادات والتقاليد التى يقوم فيها الآخر بدور الرقيب الرادع الضابط، وفى القانون الذى تكون له قوة الجبر فى الجزاء. وفى المجتمع القبلى لم يكن الشاعر يميز نفسه عن القبيلة - وإليه كانت تعزى مهمة الاستمالة وتعزيز وحدة النسق الأخلاقى للجماعة. وفى هذا يقول ابن رشيق فى «باب آداب الشاعر» عن الشعر «وصاحبه الذى يذم ويحمد، ويهجو ويمدح، ويعرف ما يأتى الناس من محاسن الأشياء وما يذرونه»(١٦)

بهذا المعنى لم يكن الشاعر تعبيراً عن ضمير فردى مستقل وإنما كانت مهمته دعائية لقيم حياة الجماعة فى المقام الأول . وكان لغرضى المدح والذم فى الشعر الجاهلى القدرة على توجيه الرأى والحفاظ على العرف كضغط خارجى، وذلك بما يستحث لدى الرأى العام من إقرار أخلاقى ، يتم من خلال تقييم سلوك الناس مدحاً أو ذماً. فالشاعر حين يقيم تصرفاً ما على إنه جدير بالمدح، فإنه، بذلك، يقضى ليس فقط للإنسان الذى قام بالتصرف، بل وللناس الآخرين) بفعل مثل هذه التصرفات فى المستقبل(١٧)

كان النشاط الاخلاقى الجاهلى أسير مجالين : الأول هو ثنائية التضاد بين ما يستوجب المدح وما يستوجب الذم، الثانى هو توارث الخلال وتكرارها. ولا شك أن هناك بعض الأصوات كانت تعلى من شأن الضمير والوعى الشخصى دون الدعاية للعرف العام، وذلك ما نجده مثلاً عند زهير ابن أبى سلمى. ولكن الرحلة الجاهلية فى كل الأحوال بدت طقساً منظماً نحو ما يستوجب المدح أو الذم بما يحفظ للنظام القبلى نسقه القيمى. وكانت الدكتورة سوزان ستكوفيتش(١٨) قد خلصت إلى إبراز الطابع الشعائرى للقصيدة الجاهلية ممثلاً فى طقس العبور

الذى يقتسمه مراحل ثلاثة الانفصال أو الوقوف على الطلل ، الخروج أو الرحلة ، الخلاص أو الفخر ومدح القبيلة.وهى بهذا الافتراض تفسر لنا الوظيفة الشعائرية للشعر فى المجتمع القبلى ، والاستمرار المدهش لشكل القصيدة وسيطرتها التى لا تفتر على الشعر العربى التقليدى .

ولكن مثل هذا الموقف الأخلاقى الطقسى القائم على العصبية والجمود قد أريد تجاوزه فى المنظور الإسلامى ولن نتناول بالتحليل فى هذ الإطار الآيات القرآنية الخاصة بالرحلة الوجودية ومعاييرها الأخلاقية ، فهذا نرجئه إلى دراسة أخرى ، ولكننا سنركز بالتحديد على لحظتين استثنائيتين من تاريخ الإسلام تمثلا فى حديث إسراء ومعراج الرسول، وفى حدث الهجرة إلى المدينة فى تضادهما للرحلة الجاهلية ، أو فى استمرارهما لها .

الإسراء والمعراج ـ الهجرة

لا يخلو توقيت رحلة الإسراء من دلالة، إذ كانت سابقة على هجرة الرسول من مكة إلى المدينة، وإيذاناً بحركة التحول التاريخى من المجتمع القبلى إلى المجتمع المدنى وكان رحلة الإسراء والمعراج تستبطن واقعة الهجرة، و حدث الهجرة يستكمل رؤيا الإسراء، ليقدما معاً مفهوماً مغايراً للزمان والمكان ولمفاهيم الخيروالشر، وللنشاط الأخلاقى للجماعة كما تمثل فى الرحلة الجاهلية.

إذ كان لرحلة الإسراء والمعراج أثرها فى إبراز دور الرقيب الداخلى ممثلا فى الضمير الشخصى دون الرقيب الخارجى ممثلاً فى العرف العام .مبرزة أن عملية الحساب و الجزاء منوطة بالله تعالى المطلع على بواطن الأمور، مما أضعف من شأن الرقيب الخارجى المشغول بالظواهر والخاضع لتدابير التأثير المعنوى ولخداع الكلمات.

على صعيد مواز كانت للهجرة من مكة إلى المدينة أثرها فى إضعاف العرف العصبى القبلى لصالح القانون فى بدايات الدولة الإسلامية التى شرعت بالمصالحة بين الأوس والخزرج ومشاركة المهاجرين للانصار فى أموالهم ودورهم ونشاطاتهم . وبهذا اتخذ الوعى الجماعى انطلاقة جديدة لم تكن له من قبل فى النسق الأخلاقى القبلى القائم على محورى المدح و الذم، إذ اكتمل النشاط الأخلاقى بإعلاء الضمير الشخصى من جهة وشريعة الصالح العام من جهة ثانية.

ومع الهجرة بدأ الوعى التاريخى للمسلم فى التشكل فبها بدأ التقويم الإسلامى، ليمتد تاريخ الحضارة الإسلامية من واقعة الهجرة إلى بعدها الغائى ممثلاً فى الأمة المبقية على جميع الأديان والجامعة لها فى إطار الأمة الإسلامية ، وهو ما توازى و الإسراء من مكة إلى سدرة المنتهى مروراً بالأنبياء فى حديث الإسراء والمعراج . ليتخذ الزمان مفهوماً جديداً كتاريخ ماضٍ نحو غاية.

وكما كانت الهجرة تعالياً على «عام الحزن» و الصد والاضطهاد الذى لاقاه الرسول فى مكة، واستشرافاً لبداية مستقبلية جديدة فتية للإسلام، انتقل الرسول فى رؤياه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى للقاء ماضى التاريخ ممثلاً فى الرسل الذين لاقوا ما لقاه الرسول من عنت فى سبيل الدعوة .واستشرافاً لمستقبل جديد يجمع بين قيم الأديان. وبدت محاورات الرسول للأنبياء وصلاته بهم وإمامته لهم استيعاباً معرفياً لماضيهم ومكانتهم وتوجهاً بما استبقى من معنى رسالاتهم نحو قبلة تجمعهم . لقد استتبع لقاء الرسول بالأنبياء اى بالتاريخ، توجه رأسى يرتفع بالظرف التاريخى للأديان الى معناها اللاتاريخى عند سدرة المنتهى .

ولكن الزمان والمكان يتغيران، والمعرفة ليست وقفاً على الأنبياء . فى مواجهة هدا التطور ما ينبغى استرجاعه ليس رحلة الرسول فحسب، وإنما نهجه المعرفى الذى يستعاد مع كل صلاة: ليجتاز كل فرد من أفراد الأمة كلٌ حسب نواياه وجهاده رحلة المعرفة فقد عاد الرسول بفرض الصلاة على المسلمين ، حتى لا تقف رحلة الإسراء والمعراج عليه ، وإنما هى رحلة يجتازها كل فرد سارياً فى التاريخ ، وعارجاً إلى منتهاه .هنا تحول طقس الرحلة الممثل فى حرب وكر وفر إلى طقس صلاة ،

والصلاة دعاء تطهر ووصل ومناجاة خافتة تدخل الفرد مباشرة فى علاقة مراجعة لذاته واستعانة بالأعلى من دون البشر.

ومن هنا أسهم فرض الصلاة وحدث الهجرة فى تشكيل الضمير الشخصى للفرد .فلم يعد المثل الأخلاقى وفق مفهوم الهجرة والمعراج وما يشكلانه من وعى تاريخى مرتبطاً بما يُمدح أو يُذم فحسب، وإنما بما تبذله الذات كل ذات من جهد للترقى، وما تضمره النفس من معنى تكدح للقائه فقد انتقل النشاط الأخلاقى من مجال الترغيب مدحاً والترهيب هجاءً فى استثارتهما المباشرة للمشاعر فى اللحظة الحاضرة، إلى مجال أكثر تعقيداً من النوايا والجهاد فى اعتمادهما على التساؤل والمعرفة والصالح العام. بهذا المعنى نفهم حديث عائشة وقد سئلت عن الهجرة: «ان المؤمنون يفر أحدهم بدينه الى الله تعالى ورسوله مخافة أن يُفتن عليه، فأما اليوم عبدُ المؤمنُ ربَّه حيث شاء، ولكن جهادٌ ونيّة »(١٩) إن وظيفة الإثارة التى كان يقوم بها المدح والذم للضبط الاجتماعى الأخلاقى هى وظيفة قائمة على التكرار والاستثارة المستمرة من قبل شعراء ودعاة يجعلون من النشاط الأخلاقى انفعالا وحمية لا تهدأ . ولكن مع النظر إلى النشاط الأخلاقى كنوايا وجهاد ، تصبح الحركة من نوع مختلف، إنها حركة تصحيح مستمرة، تهذيب وتنام كتلك الحركة التى تقلم بها الأشجار . وما الشفاعة إلا تجسيد لهذا التصحيح إنها مراجعة وبناء، تصويب وبحث، كتلك الحركة الرائحة الغادية من الرسول إلى ربه بشأن فرض الصلاة .

لم يكن حوار الرسول مع موسى بصدد تخفيف فرض الصلاة ، إلغاء لتجربة الآخر ومصارعته، وإنما كان استيعاباً لها، والوعى بها كجزء من الوعى بالذات. كان الرسول فى محاورته مع موسى محاوراً لماضى التجربة، ومستأنفاً للتاريخ الذى يصل بين دروس الماضى وتوجهات المستقبل، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون .

ويبقى للرسول وللإسلام كخاتم للأديان ميزة الحياء التى تميزه عن أول أديان التوحيد . إذ استحى الرسول معاودة طلب تخفيف فرض الصلاة أكثر من هذا. والحياء هو أحد تجليات الوعى الأخلاقى للذات، وهو نوعان : إما أن يدرك الإنسان بذاته لا اخلاقية دوافعه، وإما أن يعيها توقعاً لإدانة الآخرين لها . والنوع الأول من الحياء ينمو مع تميز الذات عن الجماعة ويعبرمن خلاله الإنسان عن استنكاره لأفعاله وخصاله»(٢٠)، عندئذ لا يكون الحياء إكراهاً وإنما شعوراً بالمسئولية، ولا يكون تظاهراً وإنما تواضعاً. وكان الله تعالى مستجيباً لنبيه فى كل مرة يزيد فى طلب تخفيف الصلاة، ومع ذلك كف الرسول عن معاودة الطلب شعوراً بالخجل لفرط تسامح المطلوب منه . هكذا بلور مشهد الصلاة المتنامى عبر الرحلة – سواء صلاة النبى بالأنبياء فى المسجد الأقصى ، أو عودة النبى بفرض الصلاة على المسلمين – المفهوم الإسلامى للنشاط الأخلاقى، كاستيعاب للماضى لا يصادره ولا يقلده (فما أعرض الرسول عن موسى ولا سار سيرته)، وكتجاوز له فى مواءمة بين القدرة والطموح الى المثل الأعلى. وغاية الهجرة كغاية رحلة الإسراء المعراج ليست إقراراً لمبدأ الثواب والعقاب ، أو لما يستحق المدح أو الذم . فنص بيعة العقبة الأولى التى مهدت هجرة الرسول للمدينة يقول : «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . على أن لا نشرك بالله شيئاً، ولا نسرق، ولا نزنى، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتى ببهتان من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه فى معروف : فإن وفيتم فلكم الجنة يم وإن غشيتم من ذلك فأمركم الى الله عز وجل إن شاء عذب، وإن شاء غفر.»(٢١). وهذا النص يبين عن النوايا ويُفَصِل الفعل ويترك الحساب لمشيئة الخالق يعلم تكن مبايعة الأنصار للنبى على فعل الخير إذن طمعاً فى ثواب ورهبة من عقاب، وإنما كانت وعياً بأن الفعل مشهود وبأن أمرهم إلى الله . كذلك لم تكن مشاهد العذاب التى شاهدها الرسول فى السماء الدنيا عند لقائه بآدم فى رحلة الإسراء والمعراج إلا حافزاً للصعود حتى السموات العلى. ولم يكن معلوم الرسول من عذاب البشر إلا عتبة أولى فى سبيل الكشف عن الحقيقة القصوى والتدرج المعرفى حتى لقاء الحق فى سدرة المنتهى ، ثم العودة للانتشار فى الخلق مع كل رحلة مستأنفة أو صلاة.

اتفق حدث الهجرة ورحلة المعراج فى التعرف على الثواب والعقاب لا كنهايات للفعل ، وإنما كحوافز ووسائل لغايات أعلى .

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

ولم تنته الهجرة باطمئنان المسلمين الى النصر المبين كما لم تنته رحلة الإسراء والمعراج كغيرها من الرحلات إلى العالم الآخر بنعيم المحسنين فى الجنة وشقاء الأشقياء فى النار، وإنما بعودة الرسول لبدء هجرة جديدة وعمل جديد فى المدينة .

هكذا لم يعد المدح والذم والعصبية القبلية هى معايير النشاط الأخلاقى، وإنما كون الفعل مشهوداً من الخالق هو المعيار ، وأمام الله تفسح مكا. أمام النفس.

فهناك العديد من الأحداث التى استجدت - فى السياق التاريخى للهجرة أوالقصصى لرحلة الإسراء والمعراج - جعل من هذا النشاط نشاطاً معقداً . إذ تعايش المسلمون مع اليهود والمسيحين والأنصار المسلمين فى المدينة بعد الهجرة ، كما أصبح مفهوم النفس أكثر تعقيداً .و تمثل جهد الإنسان فى صراع نفس الهمت فجورها وتقواها ، والترقى بها وليس فى الصراع من أجل خلال موروثة وشرفاً مكتسباً لمرة واحدة وإلى الأبد. فى هذا الإطار نفهم الشفاعة التى خص بها الرسول لأمته . فالشفاعة فى اللغة هى : الطلب للغير : والشفاعة كلام الشفيع للملك فى حاجة يسألها لغيره . والشفع خلاف الوتر وهو الزوج(٢٢) . وكأن الشفيع يزدوج بالمشفوع له. فالرسول فى طلبه الغفران لأمته يتحد بكل فرد فيها ويؤثره إيثاره لنفسه. هكذا يصبح العمل الإنسانى فى إطار الشفاعة توجهًا للغير وحرصا عليه كنفس يزدوج فيها الأنا والأنت .

فإذا ما نظرنا إلى الرحلة بأسرها فى إطار الشفاعة التى خص بها الرسول دون سائر الأنبياء لفهمناها فى إطار هذه الازدواجية المتداخلة أو هذا الشفع : الزوج - إن صح التعبير- فالرسول يصلى بالأنبياء قبل أن تفرض الصلاة، وإمامته لهم فيها معنى الإحاطة بالأديان السابقة عليه لا النسخ لها. الشفاعة انطلاقاً من هذا المشهد تجعل من الدين الجديد ميزة الاعتراف بسائر الأديان ، ومن الأمة أمة إنسانية تضم البشر جميعاً بمختلف أديانهم فى عروجهم جميعاً نحو المطلق.

والشفاعة التى منحت للرسول فى أمته بعد مشهد فرض الصلاة ، وما تم فيه من رجاء التخفيف من حد الفرض، تبين عن ازدواج النفس البشرية بين التوجه للأعلى وحدود القدرة البشرية ولم لا تكون شفاعة محمد لأمته فى النهاية هى من تكامل الدين الجديد بالأديان السابقة عليه، ومن الإقرار بزواج الضعف والطموح فى كل نفس بشرية، وإظهارها كضمير يقوم على المحاسبة المستمرة وعلى ارتباط الأنا بالآخر؟ . فالأمة التى يشفع لها محمد ليست بعيدة عن أمة الأنبياء جميعاً الذين صلى بهم محمد قبل فرض صلاة بعينها على المسلمين ، وعن نفس فرد يتلاحم فيها الخير بالشر .ولما لا يكون الغفران الممنوح لهذه الأمة قائماً على تمكين النفس من المجاهدة المستمرة، ومن إصلاح الأمر بما ينبغى أن يكون عليه (وهو معنى من معانى كلمة غفر) .

فى هذا الإطار لا تبدو الشفاعة ميزة مكتسبة ومتوارثة للأمة الإسلامية، وإنما شكلاً جديداً من الوعى بالنفس وبالتاريخ . وإذا ما كان لهذه الأمة من ميزة دون سائر الأمم فهى بقدر استيعابها لمفهوم النفس الزوج (الضعف والطموح)، والمعرفة الزوج (الماضى و المستقبل)، والحركة الزوج نحو تحقق (الأنا والآخر). وفق هذا المنظور لم يعد هناك من هو جدير بالذم و المدح، فكل النفوس أسرى فجورها وتقواها، وكل الأديان تجمعها صلاة نحو سدرة المنتهى وما من أمة /نفس غنية عن الشفاعة وعن طلب التجاوز المستمر لذنوبها وجرائمها بما فيها المسلمة منها .

بهذا المعنى انتقل حديث الإسراء والمعراج بالوعى بالتاريخ وبالنفس الإنسانية نقلة جديدة مخالفة لذلك الوعى بثنائية المدح والذم وما تمخض عنه من عصبية انتهى اليها طقس الرحلة الجاهلية . وعى جديد يفتح باب الأمل وينشط الحركة فكل ذنب يشفع له . والشفاعة تضع المسلمين كغيرهم فى حالة متواصلة من الذنب والغفران (إصلاح الأمر بما يجب إن يكون عليه)، وحالة متكررة من الصلاة : من التطهر والتوجه نحو الأعلى . إنها ميزة ديناميكية حافزة على الفعل والجهد المتواصل، أكثر منها نوط امتياز أحادى البعد يرسخ للمدح أوالذم الثواب أو العقاب.

هذا الوعى الجديد بالتاريخ وبالنفس قد تحول بالإنسان الجاهلى «من الخوف من المعلوم الى الشوق الى المجهول»(٢٣). ففى الحقيقة لم يكن الجاهلى خائفاً من الموت كمجهول، بل من الموت كمعلوم، لايعرف بعده حياة أو بعثاً اللهم إلا هاماً تطالب بمزيد من الثأر كان الجاهلى عارفاً بالعدم الصامت المريع الذى ينتظره .وكان قلقاً إزاء حياة مفرغة من الحياة إذ هى خوف دائم من الموت المحتوم .مع الإسلام أصبحت رحلة الحياة كرحلة إسراء ومعراج الرسول مسار معرفة وكشف وبحث يصل ما بين الماضى المعلوم والمستقبل المرتقب. وانطلاقة جسورة تشتاق الخروج من المحدود المعروف إلى اللانهائى الكامن ما بين المحتمل والمجهول الحركة فى التاريخ الإسلامى قد تحولت بالإنسان من الخوف من المعلوم إلى الشوق إلى المجهول. إذ استبدلت التقوى وهى منزلة وسطى بين اليقين والحذر ، بالخوف من معلوم العدم ومثال المدح والذم عند الجاهلى .

كان الفعل فى الرحلة الجاهلية فورياً معيشاً يغتصب، قابعاً بين لذة وعدوان. وهو فى الإسراء والمعراج مكتسب، مراجع دائماً مشهود من الله وحده. الفارق يكمن فى هذا الخوف اليائس الذى يتعالى على بؤس الحياة باللذة أو العدوان. والخوف الفانى الذى تصبح بموجبه حياة الإنسان مسيرة للترقى إلى سدرة المنتهى .

ولكن بعض المسلمين اشتاقوا اشتياق الجاهلى إلى المعلوم فحددوا الغايات فى لذة وعدوان فى النعيم الأبدى باللذات والانتقام الأبدى فى جحيم النار : ووقفوا بذلك فى رحلة معراجهم عند السماء الدنيا التى شاهد فيها الرسول مشاهد عذاب البشر ونعيمهم . دون أن يتجاوزوها كما تجاوزها الرسول (كمشاهد شقاء وسعادة) إلى سدرة المنتهى وهى غاية الرحلة فى السماء، وإلى الشفاعة وهى منتهى رحلة عودة الرسول الى الأرض. وآثروا ا لوقوف عند الربط بين مفهومى المدح والذم الجاهليين كمعيارين للمثل الأخلاقية وبين الثواب والعقاب كتتويج لهذه المثل وامتداد لهما الى ما بعد التاريخ فى جنة ونار تسكن وإلى الأبد . كان مثل هذا التمييز الممتد أبداً وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعى من جهة، ولحظة حاضرة منحصرة ما بين المثل المعلومة مدحاً وذماً وجزائها المعلوم مسبقاً ثواباً وعقاباً من جهة ثانية. مما ادى إلى مظاهر تفاقم العصبية و الجمود الفكرى من جهة ، وإلى تطور المجتمع الإسلامى ونهضته الحضارية من جهة اخرى ، كلٌ وفق تعامله الأسطورى أو التأويلى لحديث الإسراء والمعراج .

التأويل المقدم لحديث الإسراء والمعراج يبين لنا إذن عن نوعين من الوعى، وعى أصيل بالنفس كضمير وبالتاريخ كترق نحو غاية مطلقة وهو ما أسفر عن كل تنوعات واجتهادات الحضارة الإنسانية الإسلامية ، ووعى زائف أبقى على الوعى الجاهلى بالنفس كتوجه عصبى ومتكرر نحو مثال الممدوح أو المهجو ، والوعى بالتاريخ كصراع للبقاء. مثل هذا الوعى الجاهلى الزائف لم ينته بظهور الإسلام وإنما امتد لتستبدل مفاهيم الجنة والناروالشفاعة بمفاهيم المدح والذم والعصبيةليصبح حديث الإسراء والمعراج معه استمراراً للبعد الطقسى الأسطورى للقصيدة الجاهلية ، ولينقسم المجتمع الإسلامى إلى ثنائية متضادة بعضها يستحق العقاب والبعض الآخر يستحق الثواب، هذه الثنائية التى تمثلت فى الثقافة العربية فى كل أدب الوعد والوعيد.

ومن هنا نرى كيف كان حديث الإسراء والمعراج فى بعده المضمونى الخفى تتمة للسمات القرآنية للعالم الآخر ، فصلاة النبى بالأنبياء ومروره بهم فى السموات السبع ، بدءاً من آدم رمز البشرية فى مجموعها ، يؤكد الطابع الجامع للبشر فى النص القرآنى ، كما أن فرض الصلاة كرحلة معرفة مضاهية لإسراء ومعراج الرسول فى تركيزها على الخالق والضمير الشخصى دون الرقيب الخارجى أو العرف العام كحاكم يتلاقى وانفراد الله بالحكم والنفس بالشهادة على نفسها فى النص القرآنى. كما أن امتداد العذاب والنعيم امتداد السموات والأرض ، وطولهما طول الزمان فى القرآن يدعم الوصل ما بين التاريخ وما بعد التاريخ كما تمثل فى هجرة الرسول إلى المدينة وفى إسرائه ثم عروجه إلى سدرة المنتهى. وفى النصين تميز الفرد

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

عن الجماعة بتوجهه نحو الصالح العام والقيم العليا الجامعة لهم من جديد والتى تشارك النوايا هنا فى إجلائها ، من خلال جهد إسرائها المستمر ذنباً وشفاعة فى التاريخ وعروجها الدائم المتوتر بين القدرة والطموح نحو سدرة المنتهى.

ولكن هذا البعد التأويلى لم يكن هو مناط السلطة لدى من اكتفوا بتحويل النص الدينى والحديث النبوى الى أساطير ، بها ينوبون عن الحاكم الأوحد، ثم يخلقون نصوصاً أسطورية موازية، لتتعدد الآلهة ، أو لينتصر الخلق الجاهلى.

المراجع:

١ – التعريف لمالرو فى..Brunel; précis de littérature comparée, p. 106

٢– يميز الدكتور إبراهيم أنيس بين الدلالة المركزية للألفاظ والدلالة الهامشية، والدلالة المركزية هى ما تدعى بحقيقة اللفظ، فى حين أن الدلالة الهامشية هى المجاز، غير أن علاقة الدلالة المركزية بالحقيقة هى موضع شك، ذلك أن اللفظ قد يشيع استعماله فى جيل من الأجيال للدلالة على أمر معين، وكلما ذكر اللفظ خطرت نفس الدلالة فى الأذهان دون غرابة، وهو ما يسمى [بالحقيقة]. فإذا انحرف الاستعمال فى مجال آخر، فأثار فى الذهن غرابة قيل حينئذ إنه من [المجاز]. وتلزمه تلك الغرابة فى الاستعمال زمناً ما بعده قد يفقدها، ويصبح من الألفة والذيوع بحيث تنسى مجازيته ويصير من الحقيقة فالمجاز القديم مصيره الى الحقيقة، والحقيقة القديمة قد يكون مصيرها الى الزوال والإندثار، وتبقى الألفاظ إذا قُدرَ لها البقاء تنتقل من مجال الى آخر جيلا بعد جيل، وذلك هو التطور الدلالى. فالصلاة التى كانت تعنى الدعاء على سبيل الحقيقة عند الجاهليين أصبحت تعنى الصلاة بأركانها المعروفة عند المسلمين وانتقل معنى الدعاء الى حيز المجاز. إزاءَ هذه المعضلة التى لا يثبت معها ثابتٌ، أجمع العلماء على أن دلالة الألفاظ لا يمكن دراستها لا فى جيل خاص أو بيئة معينة يتحقق فيها قدر مشترك ، من الدلالة أو . حد أدنى ، من المعنى يسمح للناس بالتواصل والتفاهم فى زمان ومكان معين ، وهو ما يعرف ب[مركزالدلالة]. أما المعانى التى يتباين الناس فى فهمهم لها كلٌ وفق تجربته النفسية الخاصة، أو تلك التى تتسم بالطرافة والتى يروج لها الشعراء والأدباء، فقد حُسرِت فيما أُطلق عليه [هامش الدلالة]. فى هذا الإطار يأتى تعريف د.إبراهيم أنيس للدلالة المركزية كنوع من الفهم التقريبى الذى ينطوى على نوع من التسامح والتنازل تم من قبل المستخدمين للغة تم عن تلك الفروق التى تميز شخصاً من شخصهم ولكننا لا نستطيع التسليم بما رتبه ديم أنيس على هذا التعريف من نتائج فى قوله: بينما تجمع الدلالة المركزية بين الناس، تفرق بينهم الدلالة الهامشية، وبينما تساعد الأولى على تكوين المجتمع وتعاونه وقضاء مصالحه، قد تعمل الثانية على خلق الشقاق والنزاع بين افراده. والناس فى حياتهم العامة يعتمدون على الدلالات المركزية ويكتفون بها عادة، وهو من يمن الطالع أو رحمة الخالق بعباده، وإلا كانت الحياة جحيماً لا يُطاق، كلها شقاق ونزاع وسوء فهم بعضهم لبعض يهيهم وتسود الدلالة الهامشية فى بعض مجالات الحياة، وتصبح حينئذ شراً مستطيراً لبنى الإنسان، وفى هذا البحث نعارض نظرة الدكتور انيس للدلالة الهامشية بوصفها شراً مستطيراً !

انظر د.إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة، الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٨٤، ص ١٢٧ – ١٣٣.

٣– السابق ص١٠٨ .

٤– E.Cassirer; Essai sur L'Homme; traduit de l'anglais par Nobert Massa; Paris; Min

٥– د.نزار عيون السود، نظريات الأسطورة، عالم الفكر، المجلد ٢٤، العددان الأول والثانى، يوليو سبتمبر اكتوبر ديسمبر ١٩٩٥، ص ٢١٤.

٦– جان فرنسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار شرقيات، ١٩٩٤، ص ٢٠.

٧– د.رفعت الشرقاوى، أدب التاريخ عند العرب، ص , ١٦٠

٨– يعرف برونل Brune العمل الأدبى الجيد الذى لايستهدف التأثير فحسب، بل يساهم فى نقد سطح المجتمع وأيديولوجيته الزائفة فى سبيل مفهوم جديد للحياة « إن انتاج مثل هذه الأشكال المتميزة الغريبة من الأدب «تهب للحياة مفهوماً جديداً أوهى بمثابة عقلنة جديدة للحياة إن

صح هذا التعبير، فهى أعمال مخالفة لتلك الأعمال التقليدية التى تعكس كالمرايا المتكسرة مقتطفات من السطح الاجتماعى. إن أعمال الفن الحقيقية الحرة الغير المنتفعة تستمتع - بنوع من العرفان: الفاعل يجد ذاته فى الموضوع الذى يتامله فى ذات الوقت الذى يظهر فيه المجتمع وأصحاب الأيديولوجيا الذين يساندونه وقد بانت ثغراتهم وسقطاتهم . التناقض الذى يسم العمل الأدبى الجيد يتمثل فى تحقيق هذا العمل لطبيعته المثالية وبنائه لنفسه من خلال مسافة نقدية من المعطى المباشر فهو يعلم المجتمع بقدر ما يعلمه، وهو يصور بقدر ما يحول ويبدل عمارة المجتمع وخلله، فهو حامل لبشرى ضرورية لكل حياة ثقافى».

Brunel' opcit; p. 123

٩- انظر . نزار عيون السود ، المرجع السابق ، من ص٢١٢ إلى ص٢٣٣ .

١٠- Paul Chauchard; Le langage et la pensée; Paris; P.U.F; 1983; p. 26 à 31; et p.59 à 66.

١١- Ricoeur; Le conflit des interprétations; Paris Seul; 1969; p266.

١٢- Vladimir Jankélévitch; Le je ne said quoi et le presque rien: 2- La méconnais sance; le malentendu ; Paris Seuil. 1980; p.30.

١٤- العمدة لابن رشيق ص. ١٣١

١٥- العمدة ص١٣٤ .

١٦- العمدة ص١٩٧ .

١٧- معجم علم الأخلاق ، مجموع مقالات روسية ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسوكو ، ١٩٨٤، ص٢٣ .

١٨- انظر مجلة فصول المجلد الرابع العدد الثانى ، ١٩٨٤ ، ص٣٠٢ / ٣٠٤ .

١٩- حديث السيدة عائشة وقد سألت عن الهجرة ، صحيح البخارى ، القاهرة ، دار الشعب ج٥ ص٧٣ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٢٠- معجم علم الأخلاق ص١٨ .

٢١- ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق فهمى السرجانى ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ج٢ ص٣٢ .

٢٢- لسان العرب : مادة شفع .

٢٣- فى فلسفة الحضارة الإسلامية ، بيروت ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١ ، التفت الدكتور عفت الشرقاوى فى كتابه «فى فلسفة الحضارة الإسلامية» إلى الفرق بين الحركة فى التاريخ الجاهلى والحركة فى التاريخ الإسلامى - وذلك بالنظر إلى مفهوم الزمان فى القرآن - بقوله عن فكرة الغائية فى الإسلام في تغيير النظر إلي التاريخ ، فالإسلام - في رأيي - ووفق مفهوم التقوي لم ينفتح بالمسلم علي المعلوم، وفي مقولة المعلوم هذه ما فيها من تقاعس للهمم، وتثبيت للمثل بما يقف بالحركة الإسلامية عند الجمود والتواكل. وبمايقصر حركتها علي الطموح للذة او العدوان. كما أن عرضنا للملامح الأساسية للعالم الآخر في القرآن تتنكر للمعلوم عنه، فهذا عالم ممتد في الزمان، وفي المكان امتداد السموات والأر، والمحاكمة فيه للضمير ولله، وككل هذا ليس شيئا عيانياً ملموساً معلوماً. وإنما الشوق في الإسلام صار شوقاً لسدة المنتهي، للقيم العليا، للقاء الحق، كدحاً وكشفاً لا علماً مسبقاً او استيعاباً مطلقاً، فكل وصول إلي سدرة المنتهي قد يعقبه عودة لبدء هجرة جديدة وترق أبعد، كما تمثل في حديث الاسراء.

منى كامل العيسوى

المعتقدات الشعبية حول الأضرحة اليهودية

تعد دراسة المعتقدات الشعبية من أصعب الموضوعات وأشقها، لأنها كامنة فى صدور الناس وترتبط بالجانب الروحى وليس المادى، بالإضافة إلى أنها تنتشر بين الفلاحين والحضر، بين المثقفين وغير المثقفين.. لذلك كله يمكننا أن نلتمس الصعوبة البالغة التى يتعرض لها الباحثون داخل مجال دراسة المعتقدات الشعبية على وجه العموم، والمعتقدات الشعبية اليهودية بشكل خاص، وهو موضوع الكتاب الذى تناولته بالدراسة - النظرية والميدانية - الدكتورة **سوزان السعيد** يوسف بعنوان «المعتقدات الشعبية حول الأضرحة اليهودية - دراسة عن مولد **يعقوب أبى حصيرة** بمحافظة البحيرة» صادر عن دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ١٩٩٧.

يقع الكتاب فى ٢٣١ صفحة بخلاف الصور الملونة التى تضمنت دليل العمل ووثائق الجنيزا، وقد اعتمدت الكاتبة على عدد كبير من المراجع العربية والأجنبية والعبرية، لتضع تحت أيدينا هذه الدراسة - المتخصصة والنادرة - والتى تم تقسيمها إلى أربعة أبواب يعقبها خاتمة.

تتناول الكاتبة فى هذه الدراسة المعتقدات الشعبية حول الأضرحة اليهودية فى المغرب وإسرائيل ومصر، وتهتم بشكل خاص بالمعتقدات التى تدور حول مولد **«يعقوب أبى حصيرة»** الذى يقع ضريحه - بالتحديد - فى عزبة دمتيوه بجوار مدينة دمنهور/محافظة البحيرة؛ وتشير بداية إلى أن هذا الضريح يحظى الآن باهتمام بالغ على الأخص بعد تطبيع العلاقات بين مصر وإسرائيل حيث يحضر إلى مصر سنوياً آلاف من اليهود من شتى أنحاء العالم للاحتفال بذكراه.

وقد أشارت - فى المقدمة (ص٥) - إلى أن الدراسة الميدانية التى قامت بها أثبتت أنه لا يوجد فى مصر سوى ضريحين لليهود، يوجد الأول فى المحلة الكبرى بمحافظة الغربية، وهو ضريح سيدى **«الأمشاطى»** الذى لا يقام له أى احتفال فى الوقت الراهن، بينما يقع الثانى وهو ضريح **ابى حصيرة** - موضوع الدراسة - فى محافظة البحيرة.

تعرضت الكاتبة فى الباب الأول إلى العلاقة بين ثقافة العبريين وثقافة الشرق القديم، وتهدف من خلال دراسة هذا الجانب إلى توضيح أوجه الشبه بين المعتقدات الشرقية القديمة وأثر هذه المعتقدات اليهودية والتصوف اليهودى، وذلك فى فصلين؛ يتناول الأول دراسة معتقدات الشرق الأقصى، بينما يناقش الثانى دراسة معتقدات الشرق الأدنى

وتقول إن أهم معتقدات الشرق ظهرت فى الهند والصين واليابان، حيث تعتبر الهند هى المنبع الحضارى الذى كان له التأثير الواضح على ثقافة الشرق الأقصى، حيث ظهرت فيها العديد من المعتقدات من أهمها: الهندوسية (البراهيمية) وهى ليست عقيدة واحدة إنما عدة عقائد تتسامح مع بعضها البعض داخل إطار الطبقات الاجتماعية المتغيرة لأنها تصور تقاليد الهند وعاداتهم.

ومن العقيدة الهندوسية ظهرت عقيدة أخرى وهى الجينيه Jainism (عبدة البطل) - ص٣١ - وقد أخذت هذه العقيدة موقفًا سلبيًا من الحياة ووضعت أسسًا قاسية للعبادة والتقشف من أجل الخلاص من الحياة عن طريق الانتحار أو الموت البطىء.

أما البوذية وهى قمة تطور العقيدة الهندوسية - كما تقول الكاتبة - هدفها السلام مع الذات كطريق للدخول فى النرفانا والبعد عن العنف.

وفى الصين ظهرت العقيدة الكنفوشية التى لم تختلف عن العقيدة الهندية فى الاعتماد على العقل كأداة لتحويل العبادة إلى ضرب من الممارسات العملية، وتشير الكاتبة إلى أن **«كونفوشيو»** كان أحد الأولياء الذين يتلقون الكشف الإلهى من السماء.

وقد ارتبطت بها المعتقدات اليابانية لتتحول البوذية إلى العقيدة الشنتوية Shan-tao، التى مزجت بين البوذية وعبادة مظاهر الطبيعة وكذا عبادة الامبراطور (أى عبادة الآباء).

هذا ماذكرته الكاتبة عن المعتقدات فى الشرق الأقصى؛ أما بالنسبة للمعتقدات فى الشرق الأدنى، فقد أكدت أنها كانت أقوى تأثيرًا على المعتقدات العبرية ويرجع ذلك - كما تذكر - إلى العلاقات الحضارية المباشرة من قبل إيران وفارس، حيث تتلخص العقيدة الفارسية فى الصراع بين إله النور وإله الظلام اللذين يصارعان الإنسان فى حياته الدنيا، ومن أهم العبادات الفارسية الإيرانية: عقيدة **«زرادشت»** الذى أعاد تطوير الديانة المجوسية التى تطورت من بعده على يد **«مانى»**، ومن ثم **«مزدك»**.

أما بالنسبة للعقيدة الإغريقية.. فقد نادت بعبادة البطل الذى كان يتميز عن البطل العبرى، حيث أن البطل الإغريقى صاحب قدرات روحية تمكنه من تلقى الوحى الإلهى، كما أنه لابد وأن يكون مفكرًا متأملاً.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وكان أثر المعتقدات المصرية ظاهرًا على كنعان بسبب خضوع **كنعان** للحكم المصرى لسنوات طويلة، كما أن التأثير المصرى على الثقافة العبرية جاء بطريقة غير مباشرة فى الثقافة الكنعانية، وهناك أوجه شبه بين شريعة **موسى** وشريعة **أخناتون**.

أما المعتقدات البابلية فعنها قالت الكاتبة: إن مدينة بابل، الموطن الأصلى **لإبراهيم** جد الشعب العبرى الذى عاصر **حمورابى**، كما كان لبابل أثر فى ثقافة العبريين بعد السبى البابلى (ص٦٣).

من هذه الممارسات الشعبية المختلفة، امتزجت المعتقدات الشرقية مع معتقدات الثقافة العبرية لتكون مايعرف بفلسفة التصوف اليهودى التى ساعدت بدورها على الممارسات الشعبية، ومن ثم نمت عقيدةالإيمان بالصديقين اليهود.

تنتقل الكاتبة من تناول موضوع المعتقدات فى الشرق الأقصى والأدنى - بشكل عام - إلى تناول المعتقدات حول الأضرحة فى كل من المغرب وإسرائيل وذلك فى الباب الثانى من هذه الدراسة حيث تم التركيز على الظاهرة فى المغرب على وجه الخصوص لأن المغرب كانت بيئة خصبة لنمو ظاهرة المعتقدات بسبب الظروف السياسية والاجتماعية التى أحاطت بحياة اليهود.

تتعرض فى الفصل الأول إلى شرح مفاهيم الدراسة وتوضيحها فى الفكر اليهودى؛ أول هذه المفاهيم هو: «الصدِّيق»، حيث استخدمت الكاتبة لفظ «صدِّيق» الذى يعرف باسم «ربى» Rabbi، ويطلق عليه اليوم فى إسرائيل لقب «الأدمور» وهو اختصار لثلاث كلمات عبرية هى (أدينينوا، مورينوا، رابينوا بمعنى) سيدنا، أستاذنا، معلمنا). وقد أخذ هذا اللفظ - كما تقول - دلالات متعددة عبر العصور المختلفة، ولكنه فى المفهوم الشعبى كان بمعنى الرجل ذى القدرات الإلهية الخارقة، كما أنه ارتبط بمفهوم خاص فى اليهودية، وهو مفهوم المخلص الذى ينقذ الأمة.

أما مفهوم التصوف اليهودى فقد تناولته الكاتبة باعتباره (حركة) اتخذت من العقيدة الشعبية عن الصدِّيقين وسيلة لربط الأمة اليهودية بطقوسها وتقاليدها فى فترات الشتات اليهودى من أجل الاتصال الثقافى بين اليهود فى شتى البلاد خاصة فى المغرب وفلسطين والعراق ومصر.

ثم تتناول الكاتبة فى الفصل الثانى «الخلفيات الثقافية لليهود فى المغرب» لتؤكد أن المغرب كانت بيئة خصبة لنمو عقيدة الصدِّيقين، وذلك يرجع إلى الظروف السياسية والاجتماعية فى تلك البلاد من ناحية، وما تميزت به من عزلة جغرافية وجماعات عرقية متعددة من ناحية أخرى.

وبعد ذلك تتعرض إلى دراسة أضرحة المغاربة فى المغرب وإسرائيل للتوصل إلى تطورها بعد أن انتقلت إلى إسرائيل وقد كان هذا هو هدف الفصل الثالث لتشير الكاتبة إلى أمثلة عديدة من الأضرحة اليهودية .

كما أكدت أن الاحتفال عند الأضرحة له مغزى معين فى حياة اليهود فى المغرب، حيث يعد مناسبة اجتماعية للالتقاء باليهود من شتى أنحاء العالم.

وبعد ذلك تتناول الأضرحة فى فلسطين والتى يوجد منها العديد أيضا ودارت حولها الأساطير

والقصص التى تناقلتها الأجيال، خاصة الأضرحة التى وجدت فى الأماكن المقدسة التى اعتبرت مزارات يحج إليها اليهود مثل الحائط الغربى والصخرة المقدسة فى أورشليم.

وللدراسة الميدانية التى قامت بها الكاتبة عن مولد **يعقوب أبى حصيرة** وكذلك عن الممارسات الاحتفالية التى يقوم بها اليهود فى هذه المناسبة بأشكالها المختلفة، من الأمور الشاقة لأى باحث بسبب الإجراءات الأمنية المشددة التى تمنع دخول أى مصرى لمكان الاحتفال، وهذا المجهود المضنى لابد وأن يُحسب للكاتبة، حيث أفردت الباب الثالث لعرض هذا الجانب من الموضوع، لتضع تحت أيدينا الإجابة عن بعض التساؤلات التى ذكرتها وهى:

١ ـ ما النمط المشترك بين ضريح الصدِّيق **أبى حصيرة** والمعتقدات المرتبطة به من جهة والثقافة الشعبية لدى سكان المنطقة التى يقع بها ضريح **أبى حصيرة** من جهة أخرى؟.

٢ ـ ما العوامل التى تقف وراء ظاهرة الاعتقاد فى الصدِّيقين اليهود داخل وخارج إسرائيل؟ وما القوى التى تدفع وتحرك وتساعد على استمرار هذه الظاهرة؟.

وقد كانت الإجابة على هذه التساؤلات محور الثلاثة فصول فى الباب الثالث، حيث يتناول الفصل الأول، شخصية **أبى حصيرة** وعائلته، فتقول الكاتبة «إن **يعقوب أبو حصيرة** هو الصديق الثانى من حيث المكانة بين الصديقين. فى إسرائيل بعد **شمعون بن يوحى** وهو حسيدى واضع كتاب «الزوهر» الذى يرجعه اليهود إلى الألف الثالث ق.م.، ويحتفل بموته كل عام ألف زائر وتعيش عائلة هذا الصدِّيق الآن فى جنوب إسرائيل فى بئر سبع وعائلة مقدسة.

ومن خلال الدراسة الميدانية التى قامت بها الكاتبة اتضح أنه يوجد ضريحان باسم **يعقوب أبى حصيرة:** أحدهما فى مصر فى محافظة البحيرة وهو ضريح الجد **يعقوب أبى حصيرة**، وضريح آخر فى إسرائيل باسم **إسرائيل أبى حصيرة** وهو ضريح حديث يقام له احتفال فى بئر سبع.

كما تذكر أن ضريح **يعقوب أبى حصيرة** الذى يوجد فى عزبة دمتيوه، هو ضريح قديم جدا يرجع إلى عام ١٨٨٠، وقد تم تجديده عام ١٩٤٥.

هذا هو ملخص مانشرته الكاتبة فى الفصل الثانى؛ لتنتقل بعد ذلك ـ بشكل خاص ـ إلى عمق المعتقدات اليهودية حول **يعقوب أبى حصيرة**، وهذا الجزء المنوط به جاء فى الفصل الثالث من هذه الدراسة، فتشير الكاتبة إلى أن هناك معتقدات من أجل علاج بعض الأمراض كالعقم والأمراض الجلدية، بالإضافة إلى علاج الحيوانات.

أما المعتقدات حول الضريح فكان للرواة دورهم فى سرد الكثير من الكرامات والمعجزات حوله.

وقد نقلت الكاتبة صورة حية للاحتفال السنوى (هلولاه)، بدءًا بقيام الرحلة من مدينة القاهرة ومرورًا بالصلاة وإشعال الشمع والذبح وانتهاء بالقصائد المنشودة (من ص ١٦٠ ـ ١٨٠)، لتؤكد أن ممارسات اليهود عند الضريح تشبه الممارسات الشعبية فى

الديانات الأخرى، إلا فى بعض الرموز الخاصة بالديانة اليهودية.

ولما كانت العناصر الفولكلورية تتصل ببعضها فقد تعرضت الكاتبة إلى أحد أنواع الأدب الشعبى، التى لعبت دوراً هاماً فى بعث الأمل فى الخلاص اليهودى، رغم افتقارهم إلى السياق التاريخى أو الجغرافى، وقد ناقشت ذلك فى الباب الرابع حيث تعرضت إلى الحكاية اليهودية والحكايات عن **إسرائيل أبى حصيرة** فى إسرائيل.

لتشير من دراسة هذا الجانب إلى أن القصص الشعبى يساعد على زيادة المؤمنين بالصديق، فغالبا بعد موت أحد الحاخامات يسبق عملية تحويله إلى «صديق» عدد من الحكايات والمعجزات التى تنسب إليه، وتتردد الأساطير عن قدرته الخاصة التى يمتلكها والمعجزات التى قام بها من أجل إنقاذ اليهود وقت الشدائد. وإضافة إلى ذلك ـ تقول ـ أن إسرائيل استطاعت أن توظف الحكاية الشعبية لخدمة الاندماج الثقافى بين الجماعات العرقية المختلفة فى إسرائيل ومن أجل نشر الهدوء فى المجتمع المليء بالتوترات العرقية والدينية والصراعات السياسية.

وقد توصلت الكاتبة من خلال هذه الدراسة إلى أن الاحتفال بالصديقين يوضح أبعاداً مختلفة تتمثل فى البعد الدينى والاجتماعى والنفسى والفنى والاقتصادى والسياسى، وذلك فى خاتمة موضوعها (من ص ٢٢٣ إلى ص ٢٣٠).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

سيد محمود القمنى

الإله الضحاك

* هذا هو عنوان الفصل الثانى والعشرين من كتاب (النبى موسى وآخر أيام تل العمارنة، والكتاب تحت الطبع)

إسحق و(الإله الضحاك)

إبان بحثنا بدت لنا بعض الغوامض التى يمكن بحلها، أن تلتقى نتائجها مع ما قلنا حتى الآن وتؤكده، ناهيك عن كون هذا الحل يفسر لنا علاقة بنى إسرائيل بالهكسوس بتوضيح أكثر إضاءة وإدهاشا. كما أن بعض الغوامض التى سنتناولها ستعطينا مزيداً من الأدلة على مدى تغلغل العقائد المصرية فى العقائد الإسرائيلية من بعد، مع غرض رئيسى من هذه المباحث يهدف إلى ربط كل ما وصلنا إليه بما هو آت، خاصة ما تعلق بعلاقة للنبى موسى والخروج الإسرائيلى من مصر، بكل هذا الرتل الذى جهدنا وراءه حتى الآن.

وأول هذه الألغاز المطلوب حلها، هو ماترويه لنا التوراة حول البطرك إبراهيم الذى شاخ هو وزوجته سارة، لكن إرادة الله كانت أن ينجبا ولداً يكون أبا لنسل عظيم، ذلك النسل الذى سيأتى من يعقوب بن إسحق بن إبراهيم، يعقوب هو الذى أسماه الله إسرائيل، نسله هو (بنى إسرائيل).

ولتحقيق الخطة الإلهية ذهب الرب ليقابل إبرهيم ويشكو له مما وصل إليه شعب يعيش فى بلاداً آدوم من تدن خلقى، إذ يأتون الرجال دون النساء شهوة، ويتعشقون الصبية المرد، وينفرون من الغيد الحسان. وإبان الحوار الذى دار بين الرب وخليله حول رغبة الرب فى القضاء المبرم على مدينتى عاد وثمود أو عمورة وسدوم الآدوميتين، يخبر الرب خليله بقرار الميلاد العجيب لإسحق حين يقول لإبراهيم:

اين سارة امرأتك؟ فقال : هاهى داخل الخيمة، فقال: إنى ارجع لك نحو زمان

الحياة ويكون لسارة امراتك ابن. كانت سارة سامعة فى باب الخيمة وهو وراءه، وكان إبراهيم وسارة شيخين متقدمين فى الأيام، وقد انقطع أن يكون لسارة عادة (حيض) كالنساء، فضحكت سارة فى باطنها قائلة: أبعد فنائى يكون لى تنعم؟ وسيدى قد شاخ؟ (أى إبراهيم) فقال الرب: لماذا ضحكت سارة قائلة أفى الحقيقة الدوانا قد شخت؟ هل يستحيل على الرب شىء؟ فى الميعاد ارجع إليك نحو زمان الحياة ويكون لسارة ابن. فأنكرت سارة قائلة: لم اضحك لأنها خافت، فقال لا بل ضحكت.

تكوين ١٨/٩ ـ ١٥.

ومع استمرار القراءة يخبرنا الكتاب المقدس أن سارة قد ولدت فى شيخوختها طفلا:

ودعا إبراهيم ابنه المولود الذى ولدته له سارة إسحق.. وكان إبراهيم ابن مائه سنة حين ولد له إسحق إبنه، وقالت سارة: قد صنع الله إلىّ ضحكا، كل من يسمع يضحك لى.

تكوين ٢١ / ٣-٦.

وهنا ننقل السمع إلى مصادر أخرى، فننصت إلى روايات المسلمين من أصحاب السير والأخبار وقصص الرسل والأنبياء، يحيطوننا علما نافعا:

قال السدى: قالت سارة لجبريل عليه السلام لما بشرها بالولد على حالة الكبر: ماآية ذلك؟ فاخذ بيده عوداً يابسا فلواه بين أصابعه فاهتز اخضر.. قال مجاهد وعكرمة: فضحكت اى حاضت فى الوقت. وتقول العرب: ضحكت الأرنب على الصفا إذا حاضت، وقال السدى وابن يسار وغيرهم من اهل الأخبار: فحملت سارة بإسحق[1].

والعارف بالتوراة لاشك يعلم دأبها على ربط أسماء المواليد (خاصة فى العصر البطريركى من إبراهيم إلى موسى) بأسماء مواضع جغرافية ومدن، أو أن يحمل اسم المولود دلالة على حدث هام أو نادر قد حدث إبان ولادته، أو ما أشبه. **فيعقوب** سمى **يعقوب** لأن ولد ممسكا بعقب شقيقه التوام **عيسو**، وسمى **يعقوب** عندما كبر باسم **إسرائيل** لأنه صارع الله، **وعيسو** حمل اسما ثانيا **بدوره، هو آدوم،** لأنه لون عيسو وشعره كان بلون الأدمة، أى لون الأرض الحمراء، أى لون الدم أو الشقرة. وفى الأدمة شق تركيبى موروث (دم). **وبنيامين بن يعقوب** سمى كذلك لأنه ابن اليمين.

ورواية التوراة هنا تحاول أن تبلغنا بسر تسمية **إسحق** ومعنى هذا الاسم، لكن على سرعة وعجل يتسم بالغموض فيأتى أهل الأخبار من مؤرخى الإسلام ليجلوا لنا المعنى ويوضحوه. فقد كانت **سارة** عجوزاً قد انقطع حيضها، فلما أراد الله لها الحمل ضحكت أى حاضت على الفور تهيئة لقبول أعضائها لممارسة الحمل والولادة.

فالضحك هو ضحك الفم والأسنان، لكنه أيضا ضحك الفرج، أى انفتاحه، فالفم والفرج ينفتح كلاهما عند فعل الضحك، والأمر معلوم لدى دارسى الأساطير القديمة، لابد أن يحيل هذا الإله إلى أرباب الخصب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الخضرة. فقد كانت آلهة الخصب القديمة هى المسئولة عن نمو المحصول وعن الرى أى عن ولادة الأرض، وعن خصب الحيوان وزيادة نسله، كذلك الإنسان. وتحفظ لنا القصة الإسلامية رمز ذلك الإله المخصب فى العود اليابس الذى تحول فى القصة إلى عود أخضر، كلون من الإعلان الواضح عن الفعل الذى ارتبط أسمه بالخصب والضحك ودم الحيض.

وكان معلوما فى تلك الأيام الغوابر أن الدم هو المكون الأساسى والمادة الخام للحياة وخصبها، لتكوين الجنين، إذ لاحظ الإنسان البدائى اختفاء دم الحيض مع الحمل فربط بينهما واعتبر الدم معامل الحياة المشترك لكل شىء، لذلك كان اختفاؤه النهائى يعنى توقف الخصب وامتناع المرأة عن منح الحياة والولادة.

وفى الفصول السابقة سبق ذكر إله بذاته يُعد أهم آلهة الأقوام السامية، ومنهم الهكسوس والإسرائيليون الذين تمركزوا شرقى الدلتا المصرية، هو **سيت** المصرى المتحد **ببعل** رب الخصب السامى، وقد شهدنا له عدة تجليات كما فى الحية وطائر الفينيق وفى حيوان عناق البونتى، وهنا يكشف الإله عن تجل جديد سيرتبط وشيكا بعد فقرات **بإسحق**.

وتقول لنا الأساطير المصرية أنه من رأس **سيت** - والرأس محل الحكمة والعقل - انبثق الإله **تحوت**، الذى ينبغى أن ينطق سليما (ضحوت / Tchehuri) إله مدينة أشمون عاصمة الإقليم الثامن بصعيد مصر، بيد أنه كان إلها حديثا بالإقليم، لأنه اندمج هناك عند ظهوره برب قديم للإقليم يحمل اسم (ح.ض ـ ور)، وكان (حضور) يمثل فى رمزين: الأول طائر IBIS أبى قردان - والثانى هو قرد البابون، لكن هذه الآلهة نفسها رغم صعيديتها فهى ذات منشأ دلتاوى[٢].

وما يعنينا هنا هو أن أهم رموز وتجليات الإله (ض ح و ت) كان القمر، فهو رب القمر لكنه أيضا كان ربا شمسيا . لذلك لقبه المصريون القدماء بلقب (سيد الزمان وحاصى السنين)، كذلك كان حامى الكتاب والمفكرين باعتباره مخترع الكتابة فى الأساطير. وقد ربط اليونان بينه وبين معبودهم (هرمس Heros) الذى يعود للاسم (إرم) أى الإرمى، واعتبروا **ضحوت** هو الصورة المصرية للإله هرمس، وقد صور المصريون **ضحوت** إما فى صورة رجل برأس أبى قردان (الأبيس)، أو بصورة أبى قردان الكاملة، أو بصورة قرد يضع فوق رأسه قرص القمر فى حالة الحلالة يضم بداخله قرص الشمس فى حالة البدر مما يؤكد قمرية **ضحوت** وشمسيته معا.

وكما اعتدنا فى عملنا هنا، نعود إلى لسان العرب نبحث عما تركه الزمان من معانى المفردات، فنجد الجذر (ضحا) فى العربية هو من طلوع الشمس وارتفاع النهار، لكن الكلمة تقال أيضا عن القمر وطلوعه، إذ يقول العرب ليلة ضحياء وأضحيانة اى ليلة مقمرة لاغيم فيها، كما سميت الضحية كذلك لأنها تذبح عند الضُحى، وفى القرآن الكريم آيات تقسم بظواهر الكون ومنها «والضحى والليل إذا سجى»، حيث قرنت الآيات بين الليل والضحى، مما يشير إلى أن الضحى المقصود هنا هو القمر، بالقلب تصبح (وضح) والثانى منها (وض و (وضا)، (والوضح) فى لغة العرب هو بياض القمر كما هو بياض الصبح[٢].

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

وللمـزيد من أجل جـمع مـعـانٍ تزيدنا إيضـاحـا ووضـوحـا، نجـد قـرد البـابون على وجـه التـحـديد رمزاً لضـحـوت دون بقية أنواع الفصيلة القردية. ويسمى فى الإنجليـزية الوسـيطة والفـرنسـيـة القـديمـة Babuin من اللاتينية الوسيطة Babewynus، لكن المعجم هنا يقدم لنا تقـريراً حـول الكلمـة مـوجـزاً يقـول: وأصل هذه الكلمـة مجهول. هنا يذهب الباحث على خشيم إلى أن تلك الكلمة لها أصل واضح فى العربية فـهى مـأخوذة من مـأمون/ مـيمون. ويدعم هذا التـخـريج أن **مونتجومرى وات** يقول: إن معنى Baboon هو سعيد أو محظوظ أو ميمون Lucky. وفى العـربيـة نجـد الشق الأول من اسم الإله القردى بابون القمرى (ضحوت) هو (ض ح) وهو مقلوب الشق الأول من الإله الذى اندمج مـعـه (ح ض. ور). والشق (ح ض) هو بلا خلاف (ح ظ) والحظ يعنى السعد واليُمن، ثم أن العربية تسمى هذا القرد (سعدان) من السعد، وميمون من اليُمن التى تلتقى مع بلاد اليمن بلاد السعد أو كما سميت (العربية السعيدة)، ولم تزل بلاد اليمن إلى يومنا مـوئلا لقـرد أو سـعـدان البـابون الذى ينتشر فيها انتشاراً واسعا.

والاصطلاح العلمى الذى يطلق على هذا القرد كتبته اللاتينيـة: Cyno-Cephalus-Hamedryas، وعلى الفـور نلحظ أن المقطع الأول Cyno فى اليـونانيـة Vuno أى كلب، ثم المقطع الثانى فن الكلمة Cephalus وتعنى رأس، لتصبح الكلمة جميعا تعنى: القرد الكلبى الرأس، وهى الصفة التى تطابق تماما قرد البابون، فرأسه أقرب إلى رأس الكلب، أو ربما الضبع.

ويزداد ترابط هذا المعـبـود الكلبى الرأس بالكلب عندما نتذكر ملحوظة **استرابون** عند زيارته لمصر، إذ لاحظ أن فى مدينة مصرية اسمها كينوبوليس أى مدينة الكلب، كـانت تتم عـبـادة الإله أنوبيس رب الموتى الكلبى، وأنه كانت تقام هناك مادبة مقدسة للكلاب، كما لاحظ أن أهل بابليـون فى زمـانه كـانوا يعظمـون الكيـبـوس وهو القينوقفالس/ القرد الكلبى الراس(٤).

والطريف أن نجد قرد البابون/ ضحوت رب الحكمة، يرتبط تماما بمعبود البوادى السامية (**سيت**)، فهو قد خرج من رأسه، ثم نستمع إلى **بلوتارك** يقول: «ويسمى توفون.. **سيت بابون** Bebon وسمو Smu.. وفوق ذلك يسمون.. الحديد عظم توفون كما ذكر مانيتون»(٥).

وهكذا فإن الإله المتعدد الأسماء (سيت/تيفون/بعل حداد/ بعل صـافـون) يأخذ لقب (**سيت بابون**)، أى سيت القرد البابونى، وكان له لقب آخر هو (سمّوه) علامة على السيادة والسلطان، أما الأكثر إضاءة فهو ربط هذا المعبود فى عبارة **بلوتارك** العابرة بموطنه فى بلاد مديان، حيث كان القينيون صناع الحديد الذى هو فى الأسطورة عظام سيت/تيفون. والطريف أن نصوص مصر القديمة كانت تشير إلى الطوائف السامية من الخـابيـرو بالكلاب(٦)، أمـا العـابيـرو فكانوا يصـفـون أنفسهم بها، وهو مايرجح أنها كانت صفة مستحبة تيمنا بالمعبود(٧). لكننا نجد اسم الإله المصرى القردى ح ض . ور/Hd.wr لقبا أكثر منه اسما وهو ما يفضى إلى ما نقـصـده مع الإله الضـحـاك فـالكلمـة العظيم(ح ض. ور/تترجم على التدقيق بالأبيض العظيم (ح ض= أبيض ور = عظيم)، فهل يمكن أن يسعفنا لسان العرب فى فهم سر تلك التسمية الغريبة تماما؟ إن مادة (حضأ) تقول: «حضأت النار التهبت.. وحضأت النار سعرتها.. وحضو

النار تحريك جمرها، وهو ما يشير إلى طبيعة البابون الشرسة الحادة، خلافا لبقية الفصيلة القردية كالشمبانزى والنسناس مثلا(٨).

والكلمة (ح ض) أى الأبيض تطابق العربية (ح ى ض) دون التباس، لكنها بالقلب تصبح (ض ح) لتشكل الشق الأول من اسم ضحوت، والثلاثى من ض ح هو ضحك، أما ضحوت نفسها فهى كلمة واحدة متكاملة، هى ضحوك، أو هى الضحاك، وتحت مادة (ضحك) نقرأ فى لسان العرب:

ضحك: الضحك معروف: ضحك يضحك ضحكا.. وفى الحديث يبعث الله السحاب فيضحك أحسن الضحك.. وضحكت الأرض إذا أخرجت نباتها وزهرها.. والضاحكة كل سن من مقدم الأضراس مما يبد عند الضحك، والضاحكة السن التى بين الأنياب والأضراس وهى أربع ضواحك.. والضواحك الأسنان التى تظهر عند التبسم.. والضحك الثغر الأبيض.. والضحك الثلج والضحك أيضا طلح النخل حيث ينشق، وقال ثعلب: وهو ما فى جوف الطلحة.. وضحكت النخلة واضحكت اخرجت الضحك.. وضكت المراة إذا حاضت وبه فسر بعضهم قوله تعالى: ضحكت فبشرناها بإسحق وانشد تابط شراً:

تضحك الضبع لقتلى هذيل
وترى الذئب بها يستهل

قال أبو العباس : تضحك هنا تكشر وذلك أن الذئب ينازعها على القتيل فتكشر فى وجهه وعيداً.. قال ابن سيدة وضحكت الأرنب إذا حاضت قال :

وضحك الأرانب فوق الصفا
كمثل دم الجوف يوم اللقا

يعنى الحيض فيما زعم بعضهم. قال بن الإعرابى فى قول تابط شراً (تضحك الضبع لقتلى هذيل) أى أن الضبع إذا أكلت لحوم (الناس أو شربت دماءهم طمثت وقد أضحكها الدم، وقال الكميت:

وأضحكت الضباع سيوف سعد
لقتلى مادُفَنّ ولا ودينا

.. أراد الشاعر أنها تكشر لأكل اللحَم.. وقيل معناه انها تستبشر بالقتلى إذا أكلتهم فيهر بعضها على بعض فجعل هريرها ضحكا.. وقال الأخطل فيه بمعنى الحيض:

تضحك الضباع من دماء سليم
إذا رأتها على الحداب تمور

.. والضحك من الطرق ما وضح واستبان.. والضاحك حجر أبيض يبد وفى الجبل، والضحوك الطريق الواسع.. ويقال: إن القرد يضحك إذا صوت.. والضحاك بن عدنان، زعم ابن دأب المدنى أنه هو الذى ملك الأرض.

وعليه فإن الضحك هو الجلاء والوضوح والبيان وظهور الثنايا من الفرح، وله علاقة وطيدة بخصب الارض والزرع والحيوان كالأرنب والضبع وكذلك

بخصوبة الإنسان، والقرد يضحك إذا كشر عن أنيابه هياجا أو سروراً، ولقب القرد فى مصر القديمة (ح ض) وتعنى الحضاء أو البسام وتضاف لها (ور = كبير) فيصبح: **الضحاك الكبير**، وهو بالضبط ماتعنيه عبارة (الأبيض الكبير)، لأن الضحك يكشف عن بياض الأسنان ويبين عنها.

ونموذجا لذلك كمثال آخر نجد ضمن آلهة مصر القديمة إله السمك (**سمك**) أو (سبك) وهو التمساح، ونجد اليوم قرية من أعمال المنوفية لم تزل تحمل اسمه فهى (سبك الضحاك)، مما يشير إلى أنه قد حمل صفة الضحاك لأن التمساح يفتح فمه ساعات طويلة ليفصح عن أسنانه البيضاء.

وهكذا نجد نظريتنا تتدعم بجديد يؤكد صحة ما وصلنا إليه فى الفصول السابقة، فاللغة العربية أكثر ماخصت الضبع بالضحك وبالحيض، ولعلنا لم نزل نذكر عناق البونتى الشبيه بالضباع، وكيف قرنه لسان العرب بتصويت القرد (ضحوت)، وضحوت هو البابون ذو الرأس الضبعى كما لو كان قرداً قد مسخ ضبعا أو العكس، ناهيك عن الشبه الواضح للقرد بالانسان، وهو ما انعكس فى اعتقاد عن مسخ آخر وهو مسخ البشر إلى قردة. ونتذكر أيضا طائر الفينيق آكل الحيات القادم من بلاد العنز العربية، لأن أبى قردان المصرى يسمى فى الأقطار العربية (أبو حنش، أبو منجل، حارس، **عنز**)، واللاتينية تسميه Ibis religiosa أو Sacred Ibis أى أبيس المقدس، لكن هذه الفصيلة بالتحديد من نوع طيور أبى منجل، أى أبى قردان) قد أطلقت عليه المصرية القديمة الاسم (هـ ب HB) وأخذتها اليونانية وصرفتها إسميا، فاسمته (هـ ب ى س) أو (أبيس)، وهنا لابد أن نتذكر أيضا إله الريح (هبا)، وأبو منجل طائر يسابق الريح، ولونه أبيض واضح، و(هب) تعنى مايعنيه اسم ضحوت (البياض)، لأن من كلمة هب تأتى كلمة (هبهب) والهبهبة هى البياض والصفاء والبيان، ويُقال: هب النجم إذا طلع، و(هـ ب) هى على النسبة Hby. والطريف أن المصرى لم يزل حتى اليوم يربط (هب) بالفصيلة الكلبية، مبقيا على الصيغة المصرية القديمة، فهو يطلق على نباح الكلاب (هبهبة) الكلاب.

هكذا يمكننا أن نفهم السر وراء اعتبار المصرى للقرد البابون وأبى قردان معا رغم تباعدهما النوعى بين الأحياء، رموزاً للإله ضحوت.

ولمزيد من الفهم سنجد أن الكلمة المصرية القديمة (HBY) قد أدت إلى (هـ ب ن ى Hbny) و (هـ ب ى ن Hbyn) كما عند بدج، ونقلتها اليونانية إلى لغتها فى الاسم Ebenos أى أبنوس وهو الخشب الأسود الصلب، وبهذا الشكل يكون بالمسألة خلل لأن (الأبنوس) أسود بينما أصل الكلمة المصرية يعنى الأبيض الناصع.

هنا نفتح معجم أوكسفورد لنجد الكلمة الإنجليزية ebany تعنى ابنوس، لكن المعجم يستمر شارحا فيقول انها ربما كانت تحريفا للكلمة Euory أى عاج، والعاج سن الفيل، ناصع البياض. لكن هذا بالتحديد يشكل دليلا على نظريتنا نضيفه إلى رصيد أدلتنا، إذ يتضح مجئ النقيضين من مركز تصدير واحد، مع الأبيض والأسود من الناس، فحملت اللغة العربية وهى تتطور هناك فى بلاد أدوم جينات وراثية تشير إلى المنابت والأصول. لقد اشتقت اليونانية كلمة Ebenos الدالة على

الخشب الأسود من الكلمة المصرية Hbny طائر ضحوت أبى قردان شقيق زميله البونتى (ب ن و) رمز الشروق والضياء القادم من أرض الإله فى الشرق، كما سبق وحدثنا المصرى القديم.

وللطرافة، أو للتاكيد، نجد الكلمة العبرى سن الفيل هى (شن هـ بين) أى العاج الأبيض الناصع، لكن (هـ بين) وحدها تعنى أبنوس.

وطائر (هبنى) يسميه المصريون اليوم (أبو قردان) وهى التسمية التى جمعت بين اسمى ضحوت ورمزيه: القرد مع طائر الأبيس فهى من مقطعين (أبو = هـ ب ى hby المقطع الثانى وهو تفعيل لكلمة قردن / قردان)، بل أن اسم قردان يعود بدوره إلى المصرية القديمة الواضحة باللفظ والفوناتيك، لأن المصرى القديم كان يطلق على جميع أنواع القردة الاسم (ق.ن.د).

وقد ورد بلسان العرب كما قلنا من منيهة أن الضحاك أيضا وهو اسم شخص محدد هو الضحاك ابن عدنان، وعدنان هو ابو العرب الشمالية المستعربة، ثم ساق اللسان زعما يقول: إن الضحاك هذا هو الذى ملك على الأرض جميعا وكان مقر حكمه فى بابل.

وهناك أسطورة فارسية معروفة حدثتنا عن ملك باسم الضحاك حكم من عاصمته فى الرافدين القديم، وكانت الرافدين تحسب فارسية حتى الفتح الإسلامى العربى لها، فيروى لنا الفردوسى فى رائعته المعروفه بـ(الشاهنامة) أن الكتاب الزرادشتى المقدس قد ذكر الضحاك باسم (إس - ت - حاك) أو (إزى - د هـ ا ك ٥)، وكتب الأخبار الإسلامية تقول: إن الضحاك كان ملكا من ملوك النبط لكنه كان كلدانيا حكم فى بلاد الكلدانيين الرافدية القديمة، والأنباط كما عرفنا هم السلالة الأخيرة فى التطور نحو الجنس العربى واللغة العربية قبل ظهور العرب الصرحاء والعربية الصريحة، وأنهم سكنوا بلاد العرب أو وادى عربه فى آدوم. والطبرى يرى أن النمرود كان منوبا على حكم الرافدين من قبل ملك العالم الضحاك بينما الأصل الوطنى للضحاك هو بلاد اليمن، وإنه هجرها واستقر فى بيت المقدس / أورشليم، تلك التى قال لنا يوسفيوس أنها المدينة التى بناها واستقر فيها الهكسوس بعد طردهم من مصر.

وهنا نقتطع من (مظفر نادوتى) فقرة شاردة لم يقصد بها شيئا محددا، لكنها تعنى لنا هنا الشىء الكثير، فهو يقول:

يؤكد الفرس أن العرب كانوا حكام العراق وبابل الاقدمين، وانه بعد جامشيد Gum-shid الذى كان معاصراً لسام بن نوح احتل دهاق Dahak العربى هذه البلاد، ويؤكد العرب انفسهم ذلك، إذ يقول الطبرى المؤرخ العربى المشهور: يدّعى اهل اليمن أن الملك دهاق بن علوان ينتمى إليهم، كما يقال ايضا إن الدهاق هو النمرود الذى ولد فى عهده سيدنا إبراهيم، وانه هو الذى امر بإحراقه. وقد وصف الفردوسى اكبر الثقات من المؤرخين الفارسيين مملكة الدهاق التى استمرت الف سنة فى شاهنامته(٩).

ثم يضيف :

ويرى المؤرخ الالمانى الشهير دنكر Duncher أن كلمة كوش Cuch المستعملة فى سفر

التكوين تشمل جميع الامم التى عاشت فى الاراضى الجنوبية كالأثيوبيين والنوبيين. اما قبائل جنوب العرب فيقصد بهم سلالة كوش الذين اسسوا بابل، والذين استقروا على الخليج الفارسى ايضاً(١٠).

وبغض النظر عن تزمين حكم الكوشيين أو الكاسيين الذين اسسوا بابل بألف عام ممثلة ترميزاً فى شخصية الضحاك، لترمز إلى رب بعينه لجمهرة حاكمة بذاتها، فإن هناك تزمينا آخر ينقله (نادوثى) عن المؤرخ البابلى (بيرسوس Brushes) الذى عاش فى بابل سنة ٤٠٠ق م، وأرخ لبلاده، وتسربت من كتبه المفقودة فقرات إلى المؤرخين الكلاسيك واليهود، ومانيقله نادوثى يعنينا منه فقرة يقول فيها بروسيوس:

كان عدد ملوك بابل العرب تسعا، بلغت مدة حكمهم نحوا من ٢٢٥ عاما(١١).

ومدة ٢٢٥ سنة سنكتشف فى الفصول المقبلة انها كانت الزمن الذى امكننا تدقيقه لوجود الهكسوس على سدة حكم مصر.

ونعود للشهنامة لنجدها تحوك أسطورة حول الضحاك تقول انه قد نبتت له فى كتفه حيتان لاتهدآن إلا بالاغتذاء على أمخاخ البشر، فكان رمزه الثعبان، أو كان قرينا لثعبان أسطورى معبود (١٢).

ومن جهتهم يصر المؤرخون العرب القدامى على أن الضحاك كان ملكا على بلاد الرافدين القديمة، لكنه كان يمنيا، فما أبعد الشقة، وما أقربها فى ضوء هـ و ت ذلك زمن إمبراطورية كبرى من حلفاء كبار، لذلك يعقب المسعودى بقوله: «إن اليمانية من العرب تدّعى الضحاك وتزعم أنه من الأزد.. وقد ذهب كثير من ذوى المعرفة بأخبار الأمم السالفة وملوكها إلى أن الضحاك كان من أوائل ملوك الكلدانيين النبط(١٣)».

ونعود للشهنامة التى تخبرنا أن ملك الضحاك قد سقط على يد رمز الخير فى الأسطرة (إفريدون) الذى اعتقل الضحاك وسجنه فى مغارة مظلمة، فى شعب يقع بين جبلين متناطحين، يضيق مابينهما حتى يرى فى النهار الشامس كالليل الدامس. وإفريدون فى الشهنامة هو أول طبيب، فقد أنزلت إليه عشرة الاف من الأعشاب الشافية كانت تلتف فى غيضة حول شجرة هوم البيضاء(١٤). والابيض هو اللبان، واللبن واللبان جذر واحد يشير إلى الإبانة والوضوح والجلاء، لذلك يكون منطقيا أن من هزم الثعبان طبيب، لأن المرض عادة ما كان يعزى لسم الثعبان ونفثاته، لكن منها أيضا تؤخذ العقاقير العلاجية، ولم يزل رمز الدواء ثعبانا ينفث سمه فى كأس، والمدهش أن الشهنامة تقول إن إفريدون رزق بحفيد أسماه منا جهر، ومعناه يلتقى تماما مع المعانى المصرية القديمة فهو (الأبيض الضاحك). وحتى تكتمل اللوحة نقرأ المراجع الإخبارية العربية فتفيدنا خبراً نافعا هو: إن هذا الأبيض الضاحك كان حفيداً لإسحق بن إبراهيم، إسحق دون غيره وبالذات(؟!!).

إذن بذلك نكون قد حققنا اسم اسحق بحسبانه هو ذات عين اسم الضحاك معنى ومبنى، بل وفيما تضمنته جينات اللغة الحاملة للصفات الوراثية عبر تطورها التاريخى الطويل.

وننتـقل نقلة أخـرى، فنربط بين اسم **إسحق** بالضحك، **وبالضحاك** الذى ملك على الأرض جميعا، (وهو ما يعبر عن سيادته على إمبراطورية كبرى)، ويخصب الأرض والحيض والنبت والولادة، وبين اسم الملك الهكسوسى الذى حكم على إمبراطورية عظمى مترامية الأطراف ـ وهو ما انتهينا إليه فى الفصول السابقة، الملك الهكسوسى الثانى على مصر والذى جاءنا اسمه عند **مانيتون (بنون** Benon)، ونقله منه **يوليوس الإغريقى ويوسفيوس** (بيبون) ولا ننسى هنا ميمون/ البابون، والذى جاء اسمه فى بردية تورين باسم (بنيم)، ووصلنا اسمه على الآثار المصرية بالرسم (سكا)، والسكة هى حديدة المحراث. والسكة عادة ما ترمز للقضيب الذكورى، ويكنى بها عن القضيب لأنها تشق تربة الأرض كما يشق القضيب الفرج، فالسكا هى التى تجعل الأرض تحيض وتلد، تجعلها تضحك، فسكا هو الضحاك. ويدعمنا بشدة هنا أن الكتابة الهيروغليفية (التصويرية) تضع بين حروف اسم سكا حرفا أولا على هيئة رجل يمسك محراثا، وبإهمال الحاء المخففة فى اسم **إسحق** يصبح **سك**، وهنا فورًا نتذكر عنصرًا هكسوسيا فى مصر أثبتنا أنه كان يحمل اسم (السكاسك) ومنه جاء اسم مدينة الزقازيق. ثم علينا الا ننسى أن حكام الهكسوس كانوا بالأصل فى الأغلب عبدة للقمر، ومع هبوطهم مناطق الخصب عبدوا الشمس ايضًا وتسمى ملوكهم فى مصر بأسماء تنتسب إلى رب الشمس المصرى القديم (رع)، لقد كان سكا شمسيا وقمريا فى ذات الوقت.

وهذا بالطبع لا يعنى أن **إسحق** المقصود هو **إسحق** التوراة بن **إبراهيم** تحديدا، وكل ما نعنيه أن جميعهم كانوا ذوى قرابات وأسماء متقاربة، وأن الحاكم الهكسوسى البابون سكا كان ملكا هكسوسيا حكم فى إمبراطورية كبرى، وربما كان هو أصل الأساطير عن عظيم باسم الضحاك؛ لكنه أبدًا ليس إلياس ابن إبراهيم، وإن كان الاسرائيليون حلفاء للهكسوس كما عرفنا.

ونقف نعجب من اللغة المصرية القديمة وهى تطلق على قرد البابون الأسود القاتم اسم الأبيض الكبير وما فى معناها الضحاك العظيم، وأن يقال فى العاج أبنوس وهو شديد السواد، وأن تكنى العربية عن الصفة المعيبة بعكسها فتقول عن الأعمى (أبو بصير) وعن الكسيح (أبو سريع)، وإذا تصورنا فعلا أن الملك **النمرود** مثلا هو **الضحاك**، لعلمنا لماذا حمل هذا الاسم، لأن كتبنا التراثية تصور **النمرود** زنجيا شديد القبح حتى شبهته بالقرود. (وكانت آدوم موئلا لقردة البابون بكثرة).

ولا يفوتنا التنبيه إلى أن لسان العرب نسب الضحاك إلى عدنان، فقال الضحاك بن عدنان، وعدنان هو أبو العرب المستعربة، ثم هذا كله يفسر بقايا ذكريات ربطت بين الجنس الإسرائيلى وبين جنس القردة، وجاء عنهم فى القرآن الكريم:

﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ ٦٥/ البقرة.

﴿فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ ١٦٦/ الأعراف.

﴿من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة﴾ ٦٠/ المائدة.

وفى موضع آخر بالشاهنامة رواية أسطورية تتحدث عن العنقاء، التى كانت ـ فى الرواية المصرية ـ تسافر من

بلاد العرب حاملة أبيها إلى منف، لكن الشاهنامة هنا تحدثنا عن شخص باسم (سام) أنجب ولداً شعره أبيض (مما يذكرنا بعيسو أدوم فى الرواية التوراتية) فألقاه أبوه على جبل العنقاء، فقامت العنقاء بتربية الطفل بين صغارها، ثم حملته بعد أن شب صبيا إلى أبيه ليصير ملكا من بعده، وأعطته ريشا من جناحها يمكنه أن يستدعيها بحرق ريشة منه إذا حزبه أمر[١٥] والرواية هنا قريبة مما روى عن رحيل الفينيق لأداء رسالة مشابهة، والترميز يربط بين موطن العنقاء رموطن الوليد الأحمر، وبين كليهما وبين مصر، فى رمز واضح يشير إلى أن ابن العنقاء بالتبنى، ابن الفينيق، ابن الأبيس، ابن ضحوت، ابن القرد، الضحاك، قد صار ملكا عظيما.

وقد أصبح الآن لدينا عدد من التجليات لرب سيناء وأدوم، منها ذلك القرد القمرى ضحوت الذى حمل وجه سيت عناق البونتى ونلاحظ أن البابون فى نقوش رحلة حتشبسوت إلى بونت كان يتربع على صوارى السفن، والشق (بى) و (بو) فى المصرية القديمة تعنى (فم)، فهو (بى - بون) أو الفم البونتى، وهوالفم المعلوم الأمر للمصرى القديم لأنه فم عناق البونتى، ومن هنا لا يكون أصل كلمة بابون مجهولا إنما كان معلوما فى مصر وأدوم.

وقد سبق وقدمنا محاولة تفسير لاسم بلاد بونت عند المصريين القدماء، فقلنا إنه الحجر استناداً إلى اسم الحجر الهرمى بن بن، وهنا اقتراح آخر لتفسير اسم بونت، فربما جاء منسوبا إلى الفم البونى (البابون)، ثم نعلم أن مشروب القهوة/ البن كان منتوجا من جنوبى الجزيرة/ يمنيا، ولا شك أنه قد وجد طريقه مع التجار إلى بلاد أدوم، التى كانت تصدره كمادة عطرية ومادة علاجية، ويدخل البن فى معظم التركيبات العلاجية الشعبية، ولم يزل يستخدم فى قرى مصر كمجلط للدم وحابس للنزيف. وربما حمل اسم البن لعلاقته بالفم البونى/ البابون، وربما كان وراء اسم بونت قرد البابون، خاصة إذاعلمنا أن الكلمة اللاتينية التى تدل على البن هى (كوفى) و (كافى) وهى اختصار بالأحرف الأولى لإسم البابون Cephalus (Ceno)، ثم أنها بالضبط (قهوة) العربية لتبادل الفاء مع الواو، فالقهوة هى الكوفى هى الكهفة. فهل ثمة علاقة بين هذا الاسم وبين الكهف والكهوف مساكن أدوم القديمةالتى تحدثنا عنها طويلاً؟

ومن قهوة لدينا مدينة (قها) فى مصر، والعجيب أن تدهشك اللغة بقدرتها على حمل كل تلك الذكريات لأن قها كانت مقر عبادة الإله الضحاك ضحوت، وقد لحظ العامة علاقة (قها) بفعل الضحك وبقيت لديهم ذكريات باهتة عن الإله الضحاك، فاطلقوا على البلدة من باب التفكه (بلد النصف ضحكة) باحتساب الضحكة الكاملة هى (قهاقها).

والدارس للأساطير يعلم أن رب القمر كان على علاقة وطيدة بالمرأة، حتى عدته بعض الأساطير إلهة أنثى، وذلك ليتناغم تقلب أوجهه مع إيقاعات المرأة البيولوجية فى دورتها الشهرية الحيضية، وكان رياللهواء والريح، وهو ما يستدعى (هوا) رب الريح و (يهوه) كأرباب خصوبة، وهو ما يفسر لنا الضحك باعتباره حيضاً، لأن الضحاك الكبير ضحوت كان هو القمر قرين الحيض الأنثوى.. ومع حيض نقرأ تحت مادة حضض باللسان:

حضض: الحض ضرب من الحث فى السير.. وهو عقار منه مكى ومنه هندى،

وهو عصارة شجر معروف وقال ابن دريد: الحضض صمغ من نحو الصنوبر والمر.. واحمر حضي: شديد الحمرة، قال ابن خالويه: يقال حاضت ونفست ودرست وطمثت وضحكت وكادت واكبرت وصامت. قال المبرد: سمى الحيض حيضا من قولهم حاض السيل إذا فاض.. وقيل الحيض الدم نفسه.

وهكذا أجملت اللفظة معانيهافأوعتها، فالحيض الذى هو فعل الضحك الذى يسببه الضحاك الكبير القمر رب الخصب، فهو يفتح الأرض لتنجب ويفتح فرج الأنثى فتحيض وتلد ويفتح شجرة المر فتنتج لبانها واللبان والصمغ والمر كلها تسيل كالحيض من جرح فى الشجرة ينغلق تلقائيا. وبين معانى حاضت: درست، والدرس هو استخدام السكة فى شق الأرض. وكان الفرعون الهكسوسى الثانى على مصر يحمل اسم سكا، وللتاكيد دون اسمه برمز فلاح يحرث الأرض بسكته كما أشرنا من هينهة.

وفى القصص الإسلامى حكايات عن النبى موسى لم تعرفها التوراة على الإطلاق، ويبدو أنها كانت مأثوراً تاريخيا شفاهيا لم يجد طريقه إلى التدوين بالكتاب المقدس، استمر متواتراً حتى زمن الدعوة الإسلامية حيث أعلمنا به القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومن نماذج تلك الحكايا قصة التقاء موسى فى موضع يسمى مفرق البحرين لشخصية تراثية باسم الخضر الذى صورته الآيات بحسبانه حكيما عظيما يعلم الغيب، كما أضافت إليه الشروح صفات تفسر اسمه بشكل يشير إلى أنه كان ربا للخضرة والزرع، فقد كان إذا جلس على فروة بيضاء اخضرت وإن الأرض تخضر تحت قدميه بالنبات عند مسيره، وأنه حى غائب، حى خالد فى هذه الحياة الدنيا لكنه مختفٍ عنا فقط يظهر كل حين لتحقيق غرض قدسى محدد كلقائه بموسى.

ونحن نعلم أن أوزيريس المصرى كان ربا للخضرة والزرع والنيل، وربا أيضا للحكمة يمكنه اتخاذ هيئة ضحوت الضحاك رب الحكمة فى أى وقت، كما نعلم أنه قدمات شهيداً لكنه قام حيا من بين الأموات فى اليوم الثالث يوم القيامة المجيدة، ونعلم أنه خالد فى هذه الدنيا لأنه يحكم فى عالمها التحت أرضى، لكنه كان على استعداد للعودة إلى الأرض دوما لتخصيبها بمائه المخصب ولإنقاذ المصريين من الخطوب.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويبدو الخضر فى الروايات الإسلامية ربا أيضًا للسمك فهو يركب على ظهر حوت، وكان الحوت دليل موسى إليه ليلقاه، وكان أوزيريس بدوره حوتًا وربا للسمك وكل كائن مائى حى. كذلك كان ذو الشرى المعبود الآدومى الذى كان يصور فى هيئة رجل نصفه الأعلى إنسان ونصفه الأسفل سمكة، كذلك داجون الذى عبد فى فلسطين فى عسقلان، والغريب أن جميع هذه الآلهة كانت أربابا أيضًا للحنطة رمز الشبع والخير والخصب، حتى داجون نفسه اسمه من اسم الحنطة (دجن).

وكان بإمكان أوزير كرب للحكمة أن يتحد بالإله ضحوت الضحاك إسحق الذى هو المختص بالحكمة، وساعتها سيحمل اسمه الثانى حضور، والحضور ظهور النبت هو الخضور هو الخضرة هو الخضر.

الهوامش

(١) الثعلبي: عرائس المجالس.. سبق ذكره، ص ٨١.

(٢) على فهم خشيم: الهة مصر.. سبق ذكره، ج ٢، ص ٣٥١.

(٣) نفسه: ص ٣٥٢، ٣٥٣.

(٤) استرابون: استرابون فى مصر.. سبق ذكره، ص ١٠٤، ١٠٥.

(٥) بلوتارك: إيزيس واوزيريس، سبق ذكره، ص ٩٣.

(٦) زياد منى: جغرافية.. سبق ذكره، ص ٧٤.

(٧) فليكوفسكى: عصور فى فوضى. سبق ذكره، ص ٢٦٨: ٢٧٠.

(٨) خشيم: الهة مصر.. سبق ذكره، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(٩) مظفرنا دوتى: التاريخ الجغرافى للقرآن.. سبق ذكره، ص ١٤١، ١٤٢.

(١٠) نفسه: ص ١٤٢.

(١١) نفسه: ص ١٤٣.

(١٢) الفردوسى: الشاهنامة، ترجمة الفتح بن على البندارى، تحقيق د. عبد الوهاب عزام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ج ١ ص ٢٥، ٢٦، ٢٩.

(١٣) السعودى: التنبيه والإشراف. سبق ذكره، ص ٩١، ٩٢.

(١٤) الشاهنامة: سبق ذكره، ص ٣٨.

(١٥) نفسه: ص ٥٢: ٥٧.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قصائد

قرف

لِبِلاَدٍ مُعَتَّقَةٍ
فى النَّشِيدِ [ـ بِلاَدِى!!! ـ]
أَحلَى!!!
وَلاَ شَأْنَ لِى بِبِلاَدِ
مُسَوَّقَةٍ ـ وحفاة الْحمَى ـ
فى الْمَزَادِ!!!

غلمة

أُنثَى تَلَوَّى
مِثْلَ أَفعَى فِى فراشى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

كُلَّمَا فَاتَيْتِهَا أَحْسَسْتِنِى
كُفُؤًا أُفَاتِى عَشَرَاتٍ
مِنْ صَبَايَا قَعِرَاتٍ
يتحدين رَوَائِى.. وعُطَاشِى!!!
... وَهْىَ - إِذْ تُفْرِدُ - يَخْبُو جَمْرُهَا
رَهْوًا فرَهْوًا
وكَمَا الفينيق تَبْلُو محنة النار
ولا ترضى بأقدار الفراش
اسْتِعَارَةٌ سَاذَجَةٌ:
رَحِمَ اللَّهَ أَبِى حَيًّا
كَانَ - إِذَا أَلْحَفْنَا فِى طَلَبِ الْقِطَعِ النَّقْدِيَّةِ -
يَزْجُرُنَا: مِنْ أَيْنَ بِهَا؟!
أأملسها م الحائط
... رَحِمَ اللَّهَ أَبِى مَيِّتًا
فَلَقَدْ وَلَّى زَمَنٌ
وأَتَى آخرُ أَغْرَبُ مِنْ أَيَّامِ «عَلَى بَابَا»
السِّحْرِيَّة...
زَمَنٌ.. تَتَقَافَزُ فِيهِ الأَوْرَاقُ النَّقْدِيَّةُ
- رَاضِيَةً - مِنْ جَيْبِ الْحَائِطِ
فِى كَفِّ اللاَّقِطْ!!!

تونس

توظيف الأسطورة

فى الرواية العبرية الحديثة

محمد محمود أبو غدير

..... يُعرِّف العلماء الأسطورة بأنها العمل الخارج عن المألوف والخارق للعادة فى صفات الإنسان والحيوان والطير والجن، وهى تفسر أسرار الحياة والكون فى أسلوب قصصى يدور حول التقاليد والعقائد الدينية والاجتماعية. وعاشت الأسطورة مع الإنسان القديم يستودعها أحلامه وتشوقه إلى الأسرار التى تحرك حياته مثل أسرار الميلاد والوفاة وخوارق الطبيعة ومصادر الخير والشر. كما تتحدث الأسطورة عن علة الخلق الإنسانى وعلة الظواهر الطبيعية، وتفسر لنا الأسرار الخافية وراء الكون. وغالبا ماتتألف أساطير العالم القديم من قصص الآلهة والأبطال من حيث مولدهم وموتهم وحبهم وبغضهم ومؤامراتهم وانتصاراتهم وهزائمهم وأعمال الخلق والتدمير. وهى تختلف فيما بينها بما يتفق وتاريخ وحضارة ومزاج وخُلق الشعب الذى أنتجها. (١) ويدين الفكر الإنسانى وكذلك الكتابات العبرية بالشىء الكثير للأسطورة اليونانية الرومانية. (٢) كما استمد العهد القديم الشىء الكثير من أساطير الجزيرة العربية التى كانت بالنسبه له المعين الغزير الذى اخذ منه قصصًا عديدة مثل قصة الخلق والطوفان والغواية والتى يرجع عهدها فى الجزيرة العربية إلى ثلاثة آلاف سنة أو نحوها قبل الميلاد. كما أخذ العبريون بعض الأساطير من الأدب السومرى القديم الذى كان منتشرا فى جميع مناطق الشرق الأدنى (٣) ويتفق ظهور الأساطير والخرافات فى الكتابات العبرية مع طبيعة الديانة اليهودية ذاتها التى من أهم صفاتها أنها ديانة أسطورية تفسر أحداث التاريخ تفسيرا أسطوريا، وتوظف الأسطورة والخرافة لخدمة الأهداف الدينية والسياسية. ولذلك تقوم الديانة اليهودية فى عقائدها على

مجموعة من الأساطير مثل أسطورة الاختيار الإلهى لبنى إسرائيل وأسطورة نقاء الدم اليهودى وأسطورة الوعد الإلهى بل الوعود الإلهية المتكررة والمقطوعة بين الرب والشعب وأسطورة أرض الميعاد المرتبطة بأسطورة العهد لأنه عهد بالأرض أو وعد بالأرض، ولذلك سميت بأرض الميعاد وهناك أيضا عقيدة المسيح المخلص الذى يعود إلى بيت داود وله مواصفات بطولية معينة. وقد ظهرت هذه العقيدة بعد سقوط ممكلة داود وسليمان عليهما السلام والتى حددت للمسيح المخلص وظيفة سياسية وهى إعادة إنشاء المكلة فى المستقبل على يد مسيح مخلص له صفات أسطورية (٤) يقوم بجمع الشتات اليهودى وإعادة بناء الهيكل. وانطلاقا من هذا الاعتقاد رفض تيار يهودى واسع وهو مايسمى بالتيار الحريدى قرار المؤتمر الصهيونى الأول بإنشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين انطلاقًا من المخطط الذى وضعته الحركة الصهيونية الهرتسلية لأنها حركة علمانية أولا ولأن إنشاء دولة بدون ظهور المسيح المخلص يعنى استعجال النهاية وإقامة الدولة بغير الشروط التى حددها العهد القديم، مصدر الشريعة اليهودية الأول لهذه الدولة. ولذلك يطلق على التيار الحريدى اسم التيار الدينى المعادى للصهيونية وله فى الكنيست الحالية أربعة عشر معقدا من مجموع مقاعد الكنيست البالغة ١٢٠ مقعدا (لحزب شاس وهو الحزب الحريدى السفارادى عشرة مقاعد ولحزب يهودية التوراة وهو الحزب الحريدى الاشكنازى أربعة مقاعد). ولما كان الأدب العبرى القديم قد نشأ فى بيئة ازدهرت فيها فكرة تعدد الآلهة وظهر فيها من الشخصيات الإنسانيه من ارتقى إلى درجة الألوهية ونسبت إليه الأعمال التى لا تنسب إلا إلى الآلهة فقد برز العديد من قصص هذا الأدب ، كما وردت فى العهد القديم، صورة الإنسان الأسطورى أو شبه الأسطورى الذى يحمل بعض الصفات الخارجة عن إطار البشر. ولكن مع ظهور فكرة التوحيد فى العهد القديم وحيث أصبح الإله الواحد هو الإله المسيطر على حركة الطبيعة وعلى التاريخ وعلى الإنسانية كأحد مخلوقاته، فقد أصبحت الإرادة الإنسانية خاضعة للإرادة الإلهية وأصبح الفعل الإنسانى عاديا كان أم خارقا للعادة من تدبير القوى الإلهية. ويدأ العهد القديم يعطينا صورة جديدة للبطولة وللصراع مع الآخرين تختلف عما ورد فى الأساطير القديمة وإن تأثرت بها بطبيعة الأمر فى جوانب عديدة. فالشخصيات البطولية فى العهد القديم ليست من الآلهة أو من أنصاف الآلهة كما وجدنا فى الأساطير السومرية أو المصرية القديمة بل هم أناس من لحم ودم، ولدوا وعاشوا وماتوا مثل سائر البشر، ولهم صفاتهم ونواقصهم ولهم بطولاتهم ولديهم نقاط ضعف أيضا. والبطولة فى العهد القديم ليست قاصرة على البطولة الجسمانية فقط وعلى مجابهة الأخطار عن طريق القيام بأعمال خارقة للعادة بل قد تشمل الصبر على الآلام والمحن مثلما ورد فى قصة أيوب. كما استمد الأدب العبرى الحديث فى تناوله لمفهوم الصراع الشىء الكثير من الأساطير والأعمال الخارقة للعادة التى ورد ذكرها فى قصص العهد القديم وفى أساطير العالم القديم أيضا. ونظرا لاتساع رقعة الأدب العبرى الحديث وامتداده لفترة زمنية تزيد عن القرنين حيث من المعروف أن هذا الأدب ظهر فى أوروبا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ولتنوع الأشكال الأدبية العبرية التى تناولت هذه الأفكار الأسطورية فستقتصر هذه الدراسة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

على شكل واحد فقط من أشكال الأدب العبرى وهو الرواية.

أولا : «توظيف الأسطورة فى الرواية العبرية فى فترة ماقبل قيام إسرائيل»

1) رواية «محبة صهيون» وفكرة الصراع وصورة البطل الأسطورى قبل هجرة اليهود إلى «فلسطين»

إذا كانت الأسس التاريخية والدينية لفكرة الصراع ومفهوم البطولة كما وردت فى العهد القديم قد زالت بزوال دولة اليهود نهائيًا على أيدى الرومان فى عام ٧٠ق.م وتشتتهم فى أرجاء المعمورة إلا أنه حدث مع استقرار الجماعات اليهودية فى البلدان الأوربية وتأثرها بالفكر الأوربى فى عصر النهضة بخاصة فيما يتصل بالرفع من شأن الإنسان والتأكيد على حريته ومساواته بالآخرين ومنحه كل الحقوق والواجبات أن تغيرت فكرة الصراع ومعها تغيرت صورة البطل اليهودى فى الكتابات العبرية. وتضمنت أول رواية عبرية ظهرت فى العصر الحديث فى عام ١٨٥٢ فى روسيا وهى رواية «محبة صهيون» للأديب ابراهام مابو (١٨٠٨ - ١٨٦٧) تصورا جديدا لفكرة الصراع وعرضت لصورة البطل العبرى المتأثرة بأساطير العهد القديم أساسا وبالأساطير اليونانية ثانيا. ولذلك كانت هذه الرواية تاريخية تتناول فترة من التاريخ اليهودى القديم. ولذلك ذكر بعض النقاد أن مابو بعث بروايته هذه، الحياة من جديد فى القصة العبرية التى انزوت واختفت من الوجود منذ نهايه فترة العهد القديم. [5] ولذلك نظرا لأن الواقع اليهودى فى أوروبا فى عهد مابو كان يفتقر إلى شخصية البطل اليهودى الذى يمكنه أن يحاكى فى قوته الشخصيات الأسطورية القديمة فقد عاد المؤلف إلى الوراء واختار فترة معينة فى التاريخ اليهودى شهدت بعض الازدهار والتحرر الدينى وهى فترة الملك أحاز (حكم مابن عامى ٧٣٥ ق.م ، ٧٢٠ ق.م) متمثلا السيرة الذاتية لكثير من أبطال العهد القديم. فبطل هذه الرواية التاريخية واسمه أمنون بدأ حياته بالعمل فى الرعى حيث كان يتنقل من مكان لآخر مثل العديد من أبطال العهد القديم ومنهم يعقوب وداود، وهو شجاع مثل شمشون ولكن البطولة لديه جاءته بالمصادفة. فقد تصادف أثناء مروره بين أشجار الكروم أن رأى أسدا يخرج من بين الأشجار الكثيفة ليهاجم قطيعا من الغنم. ويدخل البطل فى صراع مع الأسد حيث ينجح فى النهاية فى القضاء عليه. وتبدأ مأساة هذا البطل حين يقع فى أسر قوم من الأعداء يقومون بنقله إلى جزيرة كريت ليسجن هناك مع غيره من أبناء عشيرته. ولكن أمنون ليس على شاكلة أبطال الإغريق بل هو بطل مأساوى يتقبل مصيره المرير ولايعمل من أجل تغيير وضعه والتغلب على ظروف الأسر. ومن الواضح تأثر المؤلف بالإطار العام لأسطورة مينوتاورس الإغريقية التى تتحدث عن عمل بطولى يقوم به بطل أثينى ضد أحد المخلوقات الأسطورية فى جزيرة كريت والذى سنتناوله فيما بعد. ولكن بطل مابو إنسان سلبى يتقبل وضعه، كأنه يجسد بذلك تقبل اليهود لأوضاعهم فى أوربا الشرقية فى عهد المؤلف، بما اكتنفه من مشاكل عديدة لم تجد الشخصيات البطولية أو الشبيهة بالأبطال التى تعمل على إنهائه، ومن هنا بحث المؤلف عن بطل قديم ليعين اكتشافه ولكنه يخيب الآمال حين استسلم لمصيره فى كريت بعيدا عن أهله وعشيرت

رواية الثكل والفشل وفكرة الصراع وصورة البطل اليهودى بعد الهجرة إلى فلسطين

بعد انعقاد المؤتمر الصهيونى الأول فى بازل فى عام ١٨٩٧ دخل التاريخ اليهودى الحديث منعطفا جديدا يتمثل فى العمل على تهجير أكبر عدد ممكن من يهود العالم إلى فلسطين التى اختيرت مكانا تقام عليه الدولة اليهودية. وكانت هجرة جماعات من اليهود إلى فلسطين منذ بداية القرن العشرين خطوة تفصل بين مرحلتين من مراحل الأدب العبرى الحديث، المرحلة الأولى التى تعرف بمرحلة أدب التنوير ظهرت إلى الوجود منذ منتصف القرن الثامن عشر كما ذكرنا وخلالها ظهرت أول رواية عرفها الأدب العبرى الحديث وهى رواية «محبة صهيون»، والمرحلة التالية التى تعرف باسم مرحلة أدب الإحياء القومى والتى تبدأ منذ عام ١٨٨١ وتصل إلى ذروتها بانعقاد المؤتمر الصهيونى الأول وتنتهى هذه المرحلة بالإعلان عن قيام إسرائيل وتنتهى هذه المرحلة بالإعلان عن قيام إسرائيل ليبدأ فى الأدب العبرى الحديث مايعرف بأدب الدولة. ولكن تهجير جماعات من اليهود إلى فلسطين بما فيهم العديد الأدباء والمفكرين ورجال الصحافة والنشر . لم يؤد كما ذكر المفكر اليهودى أحاد هعام وهو زعيم التيار الروحى. داخل الحركة الصهيونية إلى اختفاء مايعرف بالضائقة اليهودية والتى من أجلها تقرر إقامة دولة لليهود على أرض فلسطين ولم يؤد إلى اختفاء مشاعر الغربة والعزلة لدى اليهود. فقد تأكد أن اليهودى هاجر إلى فلسطين جسديا ولكنه يعانى فى فلسطين من نفس المشاعر التى كان يعانى منها فى الخارج. وتجىء رواية الثكل والفشل للأديب يوسف حاييم برز (١٨٨١-١٩٢١) والذى هاجر أيضا إلى فلسطين فى نفس الفترة لتؤكد على أن اليهود الذين جاءوا إلى فلسطين عانوا أيضا من أوضاع صعبة نجمت عن صعوبة التأقلم مع واقع الحياة الجديدة فى فلسطين بالإضافة إلى مقاومة الشعب الفلسطينى لهم وتصديه لمخططاتهم فى بلاده. وكتبت هذه الرواية ونشرت فى فلسطين فى صورتها النهائية فى عام ١٩١٧ . وعنوان الرواية يعكس فى نظر النقاد فلسفة مؤلفها القائمة على تناول معاناة الإنسان اليهودى المغترب ضد نفسه وضد واقع المجتمع الجديد الذى نقل اليه. وتشكل الأسطورة التوراتية الإطار الخارجى للرواية حين عاد المؤلف إلى قصه ايوب كما وردت فى العهد القديم والتى تصل فى التفاصيل التى وضعها مدونها إلى الأسطورة المأساوية المتكاملة وإن كان بطلها ليس على شاكلة أبطال الإغريق بل هو بطل مريض حقق مكانته بفضل صموده أمام بلواه وأمام المحن التى تعرض لها دون أن يفقد ثقته فى نفسه. وهكذا تعتبر الرواية تجسيدا للجو العام المحبط الذى سيطر على الكثير من اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين فى أوائل القرن العشرين وهو الجو الذى سيطرت عليه كما ذكرنا مشاعر الإحباط والفشل والثكل أيضا والبطل الرئيسى فى الرواية هو مهاجر جديد يفشل فى تحقيق هدفه وهدف الحركة الصهيونية أيضا فى أن يتحول إلى فلاح يعمل فى فلاحة الأرض وزراعتها والتحول بذلك إلى عنصر منتج بدلا من الانشغال بمهن وحرف تستخدم العقل ولاتستخدم اليدين ولذلك فقد فشل فى الأعمال التى كلف بالقيام بها فى إحدى القرى اليهودية التى انشئت حديثا وانتهى به الأمر إلى أنه انهار فى الحقل

وخارت قواه إلى جانب إصابته بلوثة فى عقله مما تطلب نقله إلى مدينة بعيدة فى فلسطين للعلاج وعلى فشل محاولات علاجه جسمانيا ونفسيا انتهى به المطاف إلى الاستقرار فى أحد دور المسنين فى القدس مكتفيًا بتذكر الأيام السابقة الطيبة قبل هجرته إلى فلسطين ويصف نفسه تبعا لذلك بأنه جاء إلى فلسطين ليتحول إلى ذبابة ضعيفة وإلى قلب مريض. ولكن إذا كان أيوب قد استرد عافيته وصحته وعادت له ثروته فإن بطل الرواية لم يصل إلى هذه النتيجة الطيبة بل مات فقيرا معدما مريضا ليستحق بذلك لقب الإنسان المثكول والفاشل ومعه أيضا أبناء جيله.

توظيف الأسطورة فى الرواية العبرية بعد قيام الدولة

كان من المتوقع أن يؤدى قيام إسرائيل إلى اختفاء المشاكل المادية والنفسية التى تحدث عنها اليهود كثيرا خلال تشتتهم فى دول العالم. لقد انشغل الأدب العبرى حقا فى سنوات الدولة الأولى بالمشاكل الحياتية والاجتماعية والاقتصادية التى نجمت أساسا من صعوبات التأقلم مع الواقع الجديد فى الدولة بخاصة مع مجىء الهجرة الواسعة من الدول العربية والإسلامية بتوجهاتهم الفكرية التى تختلف عن تلك الخاصة باليهود الغربيين. كما ركزت الأعمال الروائية والقصصية على العمل على استيعاب هؤلاء المهاجرين وصهرهم فى المجتمع الإسرائيلى الوليد ولكن بمرور الوقت فتر الحماس الذى صاحب قيام الدولة وظهر بحلول السنوات الأخيرة من الستينيات تيار جديد فى الأدب العربى أطلق عليه نقاد الأدب العربى اسم « تيار الفن للفن»، وهو التيار الذى نشأ أساسا فى مجالات الأدب والفن فى أوربا فى نهاية القرن التاسع عشر حين نادى كما هو معروف بتجاهل ضروريات المجتمع بسبب الاعتقاد بأن الحضارة الإنسانية مآلها إلى الانحطاط والانحلال. ولكن برزت أيضا أسباب إسرائيلية خاصة بالمجتمع الجديد ساعدت على تعمق هذا التيار ومنها تصاعدت فى الاقتصاد الإسرائيلى بسبب المقاطعة العربية وتفجر خلافات شديدة داخل إسرائيل بين اليمين واليسار حول التعويضات الألمانية رغم أنها منعت انهيار الاقتصاد الإسرائيلى بالإضافة إلى تصاعد الصراع بين الجيل القيادى القديم الذى أسس الدولة وعلى رأسه داڤيد بن جوريون وبين الجيل الشاب الذى نظرت قطاعات واسعة منه بخاصة تلك التى لم تشارك فى الصراع الذى صاحب قيام الدولة أو الذى تفجر فى سنوات سابقة عن ذلك إلى المشروع الصهيونى على أساس انه مشروع لم يكلل جميعه بالنجاح وأن إقامة دولة يهودية لم يكن أكثر من تجميع اليهود فى جيتو ضخم محاط بالأعداء من كل جانب وينتظرون الفرصة المناسبة للانقضاض عليه. ولذلك اختفى فى تلك الفترة من الرواية العبرية البطل اليهودى الجسور وحل محلة البطل المهزوم أو اللابطل والذى فشل فى إيجاد سعادته فى هذا المجتمع ووجد الحل لمشاكله النفسية والاجتماعية فى النزوح إلى الخارج. وغلفت العديد من روايات تلك الفترة أبطالها بغلاف أسطورى خارجى يختلف عن الغلاف الأسطورى الذى شكل خلفية للأبطال فى الفترات السابقة والتى استندت إلى أساطير أو قصص شعبية وردت فى العهد القديم. أما البطل فى الرواية العبرية منذ أواخر الستينيات فصاعدا فهو صورة عصرية للبطل اليونانى القديم ولكن لا يماثله فى الشجاعة والإقدام بل هو صورة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مشوهة منه ولا يحمل سوى رغبة فى تغيير وضعه ولكن لايقرن ذلك بالفعل والعمل. أى أنه استعار من البطل اليونانى القديم ما يدور فقط فى داخله من رغبات وما يعمل فى نفسه من تطلعات ولكن لا يصارع من أجل ترجمة هذه الرغبات إلى خطوات عملية. ويبرز هذا التوجه فى أسماء العديد من الروايات التى كتبت فى ذلك الوقت مثل رواية «الحى الذى يعيش على الميت» للأديب الإسرائيلى **اهرون بجد** الصادرة فى عام ١٩٦٥ ورواية «المرأة العظيمة التى تنتمى إلى الأحلام» للأديب **يهوشواع كيناز** والصادرة ١٩٧٣ ورواية « هاينز وابنه والروح الشريرة» للأديب **اهرون بجد** والصادرة فى عام ١٩٧٦ ورواية «بعد أن شنقونى على المقصلة» للأديب **عاموسى كوليل** والصادرة فى عام ١٩٧٦ . ثم الرواية التى سنعرض لها فى هذه الدراسة وهى تحمل اسم مسخ يونانى أسطورى قديم وهى رواية «مينو ـ طاور» للأديب المعاصر **بنيامين تموز** الصادرة فى عام ١٩٨٠ . «ومينو ـ طاور» هذا هو الاسم العربى الذى حُرف عن الاسم الأصلى للمسخ اليونانى «مينو تاورس» الذى كان له جسم إنسان ورأس ثور. وهذا المسخ أنجبته باسيفاى ابنة ملك كريت مينوس نتيجة علاقة غير شرعية مع ثور أرسله الإله أريس هدية إلى الملك مينوس. وقد أقام الملك مينوس قصرا ضخما فيه مجموعة من الممرات المتشابكة والمتقاطعة بحيث أن كل من يدخله يضل طريقه ولا يخرج منه أبدا.

وفى هذا القصر المخيف حُبس المسخ إلى أنه قضى عليه بطل جاء من أثينا (٦). ولكن بطل الرواية لا تربطه بالبطل الأسطورى الأصلى سوى الاسم فقط أما هو فإنسان إسرائيلى محبط قرر النزوح عن إسرائيل والتخلى عن ثرواته وزوجه أولاده والاستقرار فى لندن حيث استغرق كل وقته فى السعى وراء فتاة انجليزية هام بها حبا، ولكنه حب من طرف واحد وعن بعد. حيث أن الصلة بينه وبينها كانت قائمة على إرسال خطابات غرامية لها دون أن تراه ولكنه اكتفى بمتابعتها عن كثب. ويحاول البطل المحبط والنازح عن إسرائيل البحث عن سعادته التى فقدها فى إسرائيل فى مكان بعيد كما حاول فى نظر النقاد الإسرائيليين تصحيح الخطأ الذى ارتكبه والده حين هاجر من قبل إلى إسرائيل قادما من موطنه الأصلى فى أوربا، أى أن الابن يحاول إصلاح وضعه عن طريق الهجرة العكسية بعد أن اكتشف فشل التجربة الإسرائيلية وتأكد فشله شخصيا فى التعايش على وضعية المجتمع الإسرائيلى. ولذلك وجد أن التخلص من هذه المعضلة يتمثل فى التمرد على وجوده الجسدى فى إسرائيل والبحث عن جوهر روحى جديد فى الخارج فى صورة محبوبة أوربية يبثها غرامه وعشقه عن بُعد. وخلال هذه المسيرة تطارده صورة المسخ اليونانى الذى تحول إلى أحد الموضوعات التى سجلتها ريشة أكثر من فنان عالمى وعلى رأسهم الفنان **فان جوخ** فى لوحة تحمل نفس الاسم اليونانى. ويتفق نقاد الأدب العربى على أن الهدف الأساسى للرواية هو توجيه النقد إلى الفكرة الصهيونية التى تمثلها الدولة أو كما يقول دكتور **دان مريدورن** إن **بنيامين** تموز أراد فى روايته تلك مهاجمة إسرائيل الصهيونية عن طريق مقارنتها بإسرائيل أخرى مثالية وخيالية توجد فى الخارج لكى يؤكد من خلال ذلك قبح التجربة الإسرائيلية (٧).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

اما بروفيسور جرشون شاكين فيرى أن هذه الرواية تعكس الحالة النفسية لتموز نفسه ولأبناء جيله إزاء التباين والتناقض الذى يسيطر على المجتمع الإسرائيلى ويبرز ذلك فى العديد من الأشكال والمجالات مثل الخلاص والشتات، والهجرة إلى إسرائيل فى مقابل النزوح منها والتشتت بين الولاء للبلاد وبين السعى وراء امراة أجنبية. ويرى أيضا فإن هذه الرواية تجسد قوة جذب العالم الخارجى وبصورة تفوق قوة جذب المجتمع الإسرائيلى ذاته وختم شاكين كلامه بأن المؤلف كان ضحية التشتت بين عالمين ، عالمه الفعلى الذى يعيش فيه وعالم أخر كان مجرد فكرة قبل سنوات وهو العالم الكنعانى والذى يجسد ما يسمى بالتيار الكنعانى الذى ظهر فى إسرائيل قبيل قيام إسرائيل ودعا إلى وحدة حوض البحر الأبيض من أجل إعادة المنطقة إلى الوضع الذى كانت عليه قبل ظهور الحركة الصهيونية. وأن هذا هو أيضا حلم بطل الرواية الذى اتجه إلى أوربا وترك اسرائيل الذى تمثل فى نظره الخيار الصهيونى الذى فُرض عليه لأسباب تاريخية جاءت بالمصادفة وأن الرواية تنتهى نهاية مأساوية بموت أبطالها الرئيسيين (٨).

وكما ذكرنا تجىء هذه الرواية ضمن سيل من الروايات العبرية التى تؤكد فشل التجربة الصهيونية وعلى دخول إسرائيل إلى ما يعرف الآن بمرحلة ما بعد الصهيونية وعلى أن الحركة الصهيونية الهرتسلية التى ادعت سعيها إلى حل مشاكل اليهود فى العالم عن طريق تهجيرهم إلى إسرائيل إنما أدت فقط إلى خلق جيتو يهودى جديد فى فلسطين.

الهوامش:

(١) صمويل نوح كريمر: أساطير العالم القديم. ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر. القاهرة ١٩٧٤ . ص٧.

(٢) حاييم شوحام: «الأسطورة فى الدراما العبرية» مجلة المسرح. دورية ربع سنوية. تل أبيب ١٩٩٤ ص٩١.

(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة. الجزء الثانى من المجلد الأول ص٣٦٨ .

(٤) د . محمد خليفة حسن: أسطورة البقرة الحمراء بحث منشور فى رسالة المعرفة - السنة الخامسة - العدد الثالث. صادرة عن مركز تنمية البحوث ١٩٩٧ .

(٥) د . محمد أبو غدير: «مفهوم البطولة فى الرواية العبرية الحديثة» رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الأدب جامعة القاهرة ١٩٨٢ ص١٠١ .

(٦) د . عبد المعطى شعراوى: أساطيرإغريقية الطبعة الأولى. مكتبة الأنجلو. القاهرة ١٩٩٥ ص٥٢٠ .

(٧) دان يردن: «دفتر مفتوح» حول القصة العبرية. تل أبيب ١٩٧٩ ص٤٢ .

(٨) جرشون شاكين: «العلاقة بين الشتات ودولة إسرائيل فى القصة العبرية.» دورية موزنايم الأدبية. العدد السابع والثامن نوفمبر ١٩٨٧ ص١٤ .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ليمى مور

فى الآونة الأخيرة ازدادت أعداد الصراصير بشكل لافت للنظر، وأثارت أقدم حشرة مجنحة عل ظهر الأرض كثيراً من لغط العامة والصفوة، وجدوها فى صالوناتهم، وفى أبهاء الفنادق الفخمة، وفى المستشفيات الاستثمارية خاصة، وظهرت إحداها تمشى باطمئنان على صدر إحدى مذيعات التليفزيون، أثناء حديثها مع إحدى الفنانات القادمة من مدينة الفن منذ عدة أيام.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ظهرت بشجاعة فى الشوارع وعلى أعمدة الإضاءة والسيارات الخاصة، إضافة بالطبع إلى أماكن وجودها المحببة، المجارى والبلاعات وغرفات التفتيش وأعمدة الصرف الصحى.

وبصفتها نوع من الكائنات مضت تستعصى على أى إبادة نهائية، حيث كانت ضحية ضربات النعال فى العصر القديم، ورغم المقاومة العنيفة والخوف إلى حد الرعب إلا أنها تزداد بكثرة مطردة، عارفة وواثقة أن الإبادة العشوائية هى الضمان الوحيد لتكاثرها مهما اخترعوا من مواد سامة، ومن ثم فإن أنواعها الألف وستمائة وثلاثة صمدت فى مقاومة أكبر لحملات الاضطهاد العريقة، والتى شنها الإنسان من غير رحمة منذ أصوله الأولى، من أجل ألا يبقى أى فرد من الكائنات الحية، بما فيها الإنسان نفسه، وكما ينسب للجنس الإنسانى امتلاك غريزة التكاثر للبقاء فإنه ينبغى أن ينسب إليه أيضا ولكن بشكل أكثر تحديداً واندفاعاً غريزة قتل الصراصير.

وإذا كانت قد فازت بالهرب من العنف الإنسانى فالفضل يرجع فى ذلك إلى لجوئها للظلمات حيث صارت غير خاضعة لخوفها الجبلى من الإنسان فى الظلام، وعلى العكس تعود حساسة ضعيفة أمام إشراق الظهيرة، حتى أنه فى العصر

الوسيط، وفى الحاضر، وعلى مدى قرون، يصبح الأسلوب الوحيد الفعال لقتلها هو ضوء الشمس والإضاءة الكهربائية فى الغرف المغلقة أثناء النوم.

وقد انتبه الجميع إلى خطورة انتشار الحشرة على مستقبل الوطن وسلامة أفراده، وسلامة العلاقات العائلية، وصحتها النفسية، والسلام الاجتماعى بين أفرادها وأهمية تواصل وترابط الود وإقامة علاقات سوية جديدة، وقد لوحظ أن الصراصير المصرية رغم تواجدها فى كل مكان إلا أن المكان المفضل لتكاثرها كان فى مطابخ المنازل العائلية، فلا يحلو لها ممارسة الجنس إلا على رائحة زيت قلى الباذنجان، وكان الزوج يلتصق بزوجته أثناء نجاح زوج من الصراصير فى لقاء دام فترة طويلة، تقول لنفسها مسكين، محاولاته العديدة دائما تبوء بالفشل، وفيما يسمعها يقفز إلى الصرصارين ليسحقهما حيث كانت ترسل إليه أصوات نغمة النشوة، يزداد هياجه وانفعاله، متذكرا تلك الليلة التى ذهب إليها لخطبتها.

كانت قد تزينت كما لم تتزين من قبل، وهى جميلة بكل مقاييس الجمال المتعارف عليه، بدت بهية المنظر، نضرة وطازجة، وأضفت بروحها وجمالها رونقًا وبهجة على البيت وعلى عائلتها التى تنتظر مقدم عريسها، كان يومها استعدادا كاملا لمجيئه، لم تدع أحدًا يساعدها، أعدت كل شىء، وعندما دق الباب اندفعت خارجة، قررت أن تكون فى مقدمة مستقبليه، رحبت به، تعرفه جيدًا، جاء فى موعده بالضبط فأضفى وجوده جوًا عائليًا ودودا وحميمًا، أحس بالانتماء والطمأنينة، بدا مسترخيًا وتلقائيًا، تكلم فى كل شىء بلا حساسية، يعرفهم منذ سنوات، كانت الصورة التى تحدثت بها عنه صادقة، وفى أحاديثها الكثيرة أوحت إليه بما تود أن ترسخه فى ذهنه عن أبيها وعن أمها وإخوتها، وهو باستعداده ذلك أكد ورسخ ما أرادته، لم ينس أن يحضر علبة الشيكولاته، لها تأثير ووقع على الصغيرة، لبدت بجواره، واضعة أحيانا رأسها على صدره، منتظرين جميعًا قدومها من المطبخ، هلت عليهم بصينية ضخمة، عليها الشاى والجاتوه والفناجين والأطباق، تضفى على الجميع الفرحة والبهجة، أحست أن ثمة صرصارا يزحف على فخذها، تجمدت صارخة مع صوت دوى هائل للصينية الثقيلة التى تحطم كل ما عليها.

إثر ذلك قررت ارتداء بنطلون من الاسترتش، والذى انتشر فى الآونة الأخيرة على نطاق واسع، مما حدا بمحلات بيعها، ومصانع إنتاجها إلى المغالاة فى أسعارها، خاصة بعد فشل ثلاثة ذئاب فى انتزاع أحد هذه البنطلونات اللاصقة من على فخذى فتاة حاولوا اغتصابها، إذ ضاق عليها بفعل الخوف، وتمدد وانتفاخ جسدها.

قال لها أنت تصعبين مهمتى، صمتت بسخرية، احتدم النقاش فى حديث حول الظلمة والنور، إذ فازت تلك الصراصير بالهرب من العنف الإنسانى، أرجع الفضل فى ذلك للجوئها للظلمات، لا يكاد يأخذ فرصة لالتقاط أنفاسه، يندفع قائلا: إن هذا ما آل إليه حال الصراصير، فقد كانت المغلية منها فى الشاى تستخدم كعلاج للتيتانوس، أما تحميرها فى الزيت

فيعالج عسر الهضم، وقد استطاع متحف حشرات بواشنطون أن يعرض ٧٠ ألف صرصور محنط تمثل أجيالا منحدرة من زوجين فقط وفى إحصائية قدروا أنه لو تمكن زوج واحد من الصراصير من التوالد والبقاء بدون عائق لوصل نسله إلى حد تغطية سطح الكرة الأرضية كلها بارتفاع عدة أقدام.

كانت تتحدث فيما كانت الحشرة القفازة تلك تصيح صياحًا رقيقًا، وأكثر صياحها كما تابعت يكون ليلا، وفى بداية الربيع تعزف الصراصير ألحانها لتتزاوج بكثرة، حيث يجذب ذكر الصراصير الإناث بإصدار أصوات خاصة تشبه قرع الطبول، ولا تتزاوج إلا بعد اشتراك الأنثى والذكر فى عزف موسيقى جميلة.

وقد حاول الباحثون الحد من تكاثر الصراصير بمستحضر يجعل كلا من الجنسين ينفر من رائحة الآخر، إلا أن الغريزة الجنسية كانت أقوى من مستحضرات الكره هذه، اخترعوا معدات كثيرة لإبادتها، وكانت أشهرها ماكينة أكل الصراصير باستخدام الهواء المضغوط دون جدوى، وقد أعد العلماء دراسة استمرت أربعين عامًا، كانت نتيجتها أن الصرصار الواحد يستطيع أن يغير نغمة صوته ٨٧ مرة خلال سبع دقائق، ويقلد ٣٢ طائرًا من أنواع مختلفة فى ظرف ١٠ دقائق، ويقلد صوت الضفادع والأجراس، كما استطاع رصد يرقات الصراصير عن طريق أصوات المضغ التى تحدثها، ولاحظ أن الجنسين منفصلان، فيسهل تمييز الذكر من الأنثى من الخارج غالبا حيث يحمل الذكر قلمين تناسليين، إضافة إلى القرنين الشرجيين الموجودين فى الأنثى والذكر والجهاز التناسلى.

وكان أشهر الصراصير هو الصرصار الأمريكى، حيث موطنه الأصلى الذى أقاموا له نصبًا تذكاريا، وأطلقوا عليه «ديستراكتو» فى المباراة النهائية الأسطورية التى أقيمت ١٩٨٤ فى قرية أولو باستراليا، فقد جاءت نهايته تحت نعل حذاء ضخم، لم ينتبه صاحبه أنه يدهس واحدًا من أبرز أبطال الرياضة فى العالم، ويرجع السبب فى هذه النهاية المأساوية إلى أن البطل عبارة عن صرصار، والسباق الذى اشترك فيه كان سباقا للسحالى، وبعد أن عبر خط النهاية هرع صاحبه كى يلتقطه، فكانت المأساة التى قرر سكان القرية تخليدها، فأقاموا نصبا تذكاريا، ووضعوا عليه لافتة وسجلا لذكرى البطل.

مازالا جالسين أمام التليفزيون، ومازالت ذكريات الفنانة تتدفق، وعلى غير المتوقع، وبدون أن تسألها المذيعة أشادت فجأة بالاسترتش، قررت عدم التخلى عنه حتى أثناء نومها، لأنها شاهدت «ديمى مور» أثناء التصوير تقوم بضغط ساقيها على بعضهما فى جنون، المشهد أثار دهشة الجميع، حيث كان من غير المطلوب منها أن تفعل هذا، عرفوا أنها تحاول سحق أحد الصراصير الذى تسلل من أسفل إلى أعلى فخذها، فعندما فشلت فى قطع الطريق عليه ضربت عرض الحائط بالمشهد والتصوير، ثم صرخت مستغيثة.

لم تراع الصراصير الأمريكية حقوق الوطن والجوار وموطنها الأصلى، قال لزوجته : إنها باعثة على التأمل، فقالت: إنها كائنات خسيسة، قال: إن عالمًا أمريكيًا صمم صرصارًا آليا حجمه ١ سم مكعب حساسًا للضوء والضوضاء، واصل: إن الصرصار إذا لمس أى آدمى فإنه يبادر إلى تنظيف نفسه فورًا خوفًا من المرض، أشارت له بأن هذه المعلومة غير صحيحة مثل كل معلوماته.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

مكتبة عربية

عبد الله خيرت

اللغة والأسطورة

هذا الكتاب صغير الحجم، هو فى الحقيقة مقال كتبه صاحبه عن موضوع يحتاج بطبيعته إلى كثير من الشرح والتوضيح وضرب الأمثلة، ولذلك نجد القضايا المهمة مثل قضية اللغة والحضارة، واللغة والدين، ثم اللغة والأسطورة، تكثف فى سطور قليلة. ويحيل المؤلف من يريد مزيداً من التفصيل عن هذه الموضوعات إلى مراجع تزيد عن عشرين مرجعاً، فى حين يقع الكتاب فى أقل من سبعين صفحة.

ولأن اللغة كانت ومازال تمتلك قوة لايستهان بها فى حياة البشر، سواء فى الحياة اليومية أو السحر والدين، فإن الاهتمام بها لم يفتر فى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

أى فترة من فترات التاريخ، ولكنه فى الوقت الحاضر أقوى من أى وقت مضى، وذلك ـ كما يقول الكاتب ـ لتضافر مجموعة من الظروف أدت

إلى تجديد شباب علم فقه اللغة وتكون علم جديد هو «علم دراسة معانى الكلمات».

وهكذا اتسع مجال المناقشة حتى لو كانت تنتقل بالموضوع الرئيسى إلى زاوية أخرى مثل السؤال الذى يطرح كثيراً الآن عن مدى قدرة الكمبيوتر مقارنة بالإنسان، ونحن نعرف أن الكمبيوتر دخل مجالات متعددة الآن، ولكن فى مجال اللغة يطرح السؤال هكذا: هل يمكن للكمبيوتر أن يختار قصيدة؟ ويجيب الكاتب:

«إن الكمبيوتر لايستطيع أن يقرأ قصيدة بحس الإنسان ومشاعره،

بمعنى انه لايستطيع بين ملايين السطور المختلفة التى تخرج منه أن يميز الأفضل من بينها.. ذلك أن قضية الأحسن قضية تجربة شخصية، قضية ذوق يربى داخل الإنسان، كما أنها قضية موقف يواجه به من الخارج، إنها فى كلمة واحدة قضية حضارة»

هذه هى القضية إذن، فاللغة هى نتاج الحضارة وتفاعل الإنسان معها، ولأن الحضارة ليست نمطا واحداً فى كل الأزمان وعند كل الشعوب، فإن اللغة تعكس حياة وأنشطة ومعتقدات المجتمع.. وهذه مسألة مسلم بها، ولكن حتّى هنا يبدو الاختلاف عميقاً بين مجتمع وآخر فى النظر إلى اللغة.. هكذا ينقل الكاتب كلام مدام ستايل عن اللغة الفرنسية:

«إن اللغة فى فرنسا ليست ببساطة مثلما هى فى أى مكان آخر، وسيلة لنقل الأفكار والمشاعر والأمور العملية، ولكنها وسيلة تجعل من استخدامها متعة، فهى تحفِّز العقول إلى النشوة على نحو ماتحدثه الموسيقى بالنسبة لبعض الشعوب...»

ومن الطبيعى أن يصدق هذا على الشعر بشكل خاص، فالشعر هو اللغة فى نقائها وخيالاتها، ولذلك يفرد الكاتب صفحات كثيرة فى هذا الكتاب الصغير الاثبات الإعجاب غير المحدود الذى أبداه الفيلسوف هيدجر لشعر هولدرن، وهو إعجاب يشمل الشعراء جميعاً بالطبع.

ومن الطريف فى هذا الكتاب أن نقرأ أن ستالين تدخل عام ١٩٥٠ فى معركة بين عالمى لغة وانتصر لأحدهما بعد تدخل شخصى:

«وارسى مبدأ أنه يجب النظر للغة باعتبارها نتاجاً أساسياً لايمكن فصله عن مجمل النشاط الإنسانى من القاعدة الاقتصادية إلى قمة الأيديولوجيات، لا باعتبارها مجرد ابتكار من جانب الطبقات الاجتماعية العليا»

أما علاقة اللغة بالأساطير فهى واضحة، حيث أن كلا منهما كما يقول الكاتب «ينبع من أصل غير عقلانى فى التجربة المباشرة»

ولكن إذا كان الاهتمام بالأساطير فى العصر القديم مبرراً.. فلماذا يحرص الأدباء على استخدامها فى هذا العصر؟ يقول المؤلف:

«إن الأسطورة مثل اللغة لها أكثر من وظيفة، ويجب الا نندهش حينما نكتشف أنها لاتصل بين الحقائق، وفى التحليل الأخير فإن الذى يقوم بالتواصل هم البشر وليست الحقائق المجردة، ويكمن شعورهم بالحقيقة فى أصل كل تعبير»

لقد أعدت قراءة هذا الكتاب المهم اكثر من مرة وأعجبنى أن المترجمة د. منيرة كروان كانت حريصة على إثبات هوامش عديدة تشرح بها بعض المفاهيم التى وردت فى الكتاب وهى وإن كانت مفاهيم سهلة بالنسبة لقارئ كتاب مثل هذا، فهى مهمة بالنسبة للقارئ العام، ويكفى أن ترى شرحاً لكلمات مثل الكلاسيكية والعدمية والمعرفة والنزعة الشكلية.. وغيرها لتعرف أن المترجمة بذلت جهداً كبيراً حتى تقرب هذا الكتاب المكثف إلى القارئ.

ولم يغب عن ذهنى طوال القراءة أن اتساءل عن الإمكانيات الهائلة التى تملكها اللغة.. ولكنى لاأعرف بشكل دقيق لماذا تتوهج بعض الكلمات والتراكيب، فى حين يظل

كثير مما نقرؤه باهتا لايثير الذهن.. اليست هى اللغة نفسها التى يستعملها الجميع؟

يخيل إلىّ أننى وجدت الإجابة فى هذه الفقرة التى أنقلها من الكتاب البديع «لعبة الكريات الزجاجية» للكاتب الألمانى هيرمن هسُه والذى ترجمه الدكتور مصطفى ماهر.. ويتحدث فيه المؤلف عن تجربة شخصية لأحد أبطال هذه الرواية فيقول إنه كان ذات صباح ربيعى بقطع نبات البيلسان ليصنع طاحونة مائية صغيرة.. وحين قطع الغصن شم رائحة نفاذة، وفى المساء ذهب إلى أستاذه واستعار منه لحنا لشوبرت وهذه هى تجربته الشخصية:

«.. كلما عزفت النبرات من لحن شوبرت شممت فى الحال وبالضرورة ذلك العبير، وأصبحت نغمات شوبرت وعبير البيلسان معاً يعينان: بشائر الربيع. إننى أملك - إذ أملك هذا الارتباط المتمثل فى انتفاضة خبرتين حيتين فى كل مرة تاتينى فكرة «بشائر الربيع» أمراً من أمورى الخاصة، أمراً يمكن إيصاله إلى الآخرين بلا شك؛ كأن أحكيه لكم الآن مثلا، لكن لايمكن نقله إلى ذات الآخرين، يمكننى أن أشرح لكم ارتباطى حتى تفهموه، ولايمكننى أن أجعل واحداً منكم يمتص ارتباطى هذا، فيكون عنده - كما هو عندى - شيئاً آليا ينتفض دائما كلما وُجِّه إليه النداء ويعمل باستمرار على نحو منتظم لايعتوره خطأ.»

ألا يفعل بعض المبدعين هذا؟ أعنى ألا ينقلون التجربة إلى المتلقى كما أحسوا بها؟ هذه هى إمكانيات اللغة التى لاحدود لقوتها.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

متابعات
فنون تشكيلية

الفنانون الشباب وصالونهم التاسع

ملصق الصالون

افتتح د. أحمد نوار رئيس المركز القومى للفنون التشكيلية نيابة عن وزير الثقافة الفنان **فاروق حسنى** صالون الشباب التاسع فى الحادى والعشرين من أكتوبر الماضى.

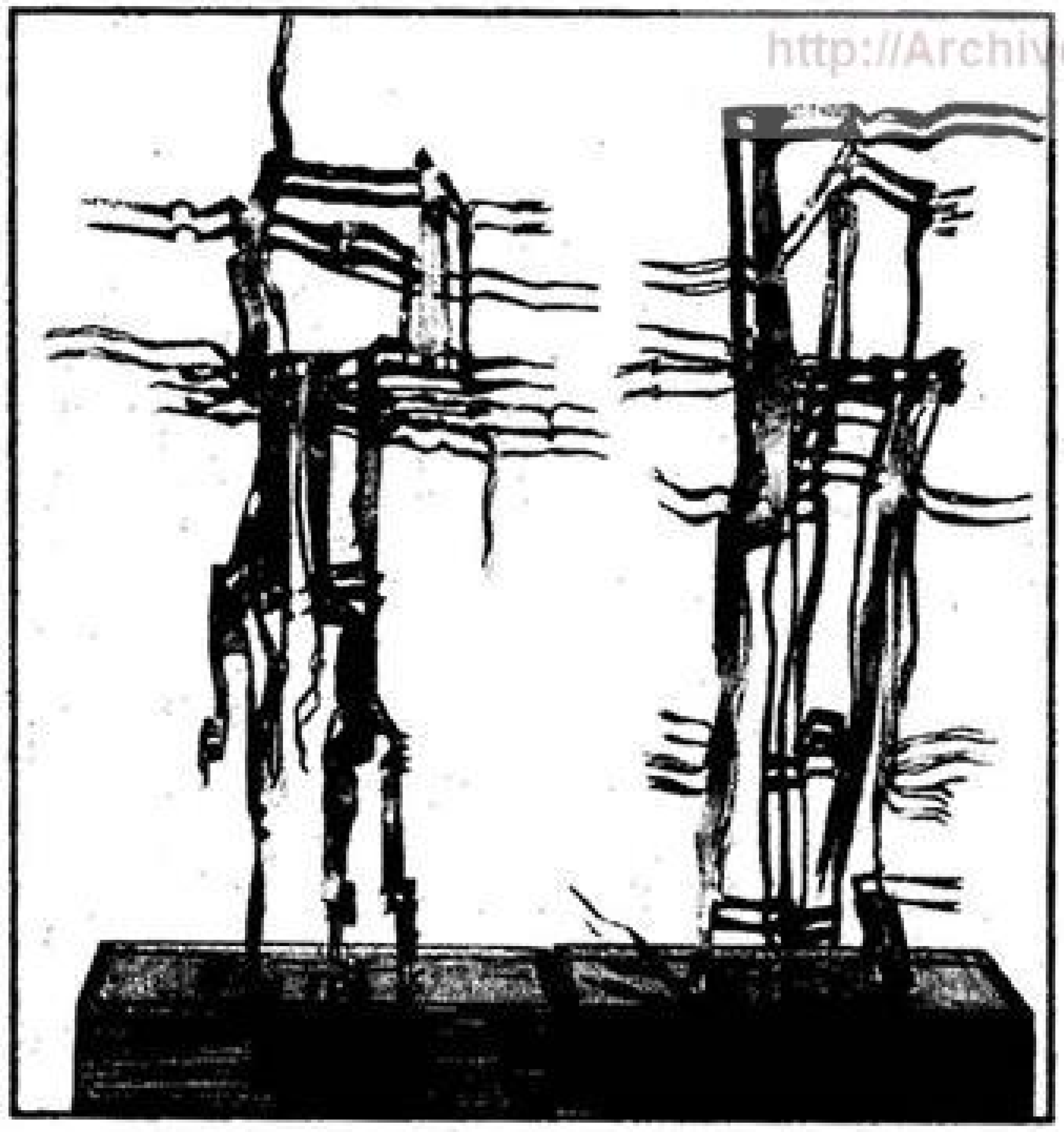
ومنذ إنشاء هذا الصالون وهو يفتح أبوابه لتجارب الشباب الجادة ومغامراتهم الفنية الجريئة، ملتحماً مع تجارب زملائهم فى العالم لتأكيد فكرة التفاعل الحى مع كل جديد فى عالم الفن أولا بأول. وتحت شعار «مصر أم الحضارات» قدم أكثر من مائتى فنان أعمالهم الفنية بأساليب واتجاهات متباينة ذابت فيها الخصائص التقليدية لتصنيفات فروع الفن التشكيلى مثل التصوير والنحت والرسم والخزف .. الخ، وتداخلت تقنيات هذه الفروع فى تزاوج وتلاحم، كشفا عن إمكانات تعبيرية مستحدثة، مع توظيف خامات جديدة، للكشف عن الأبعاد الحسية والتركيبية فى التجربة الفنية لتحقيق ثراء الملمس

وتدفق الأحاسيس الجمالية من خلال قدر كبير من الحرية، ينبع من ذات مستقلة تنصهر فيها أبعاد الشرق وروحانياته مع طموحات الغرب بكشوفه العلمية والتكنولوجية وقيمه الثقافية، وهو انصهار لا يتحقق إلا عبر لغة فنية جديدة تجسِّد روح التجريب مستحدثة علامات جديدة على مستوى الحركة التشكيلية المصرية، لتساير الحركة التشكيلية العالمية.

قدم الصالون هذا العام أعمالاً جادة تراعى القيمة الفنية بعيداً عن المغالاة والتطرف فى التجريب، مستلهمة الزمان والمكان لتراعى الذوق الجمالى على نحو ما بدا فى أعمال الفنانين المصريين الشبان الثلاثة مدحت شفيق وحمدى عطية وأكرم المجدوب الذين كرمهم الصالون لفوزهم بجائزة الأسد الذهبى «الجائزة الكبرى» وبينالى فينسيا الدولى لتقديمهم عملا يتسم بالأصالة وتجسيد الروح المحلية ممتزجة بالتاريخ والحاضر معبرة عن خصوصية متميزة.

ولكن كانت هناك بعض الأعمال ذات طابع يثير التساؤل ، ويستدعى

عمل مركب استخدمت فى تنفيذه أعضاء بشرية



سيدة خليل الجائزة الثالثة نحت

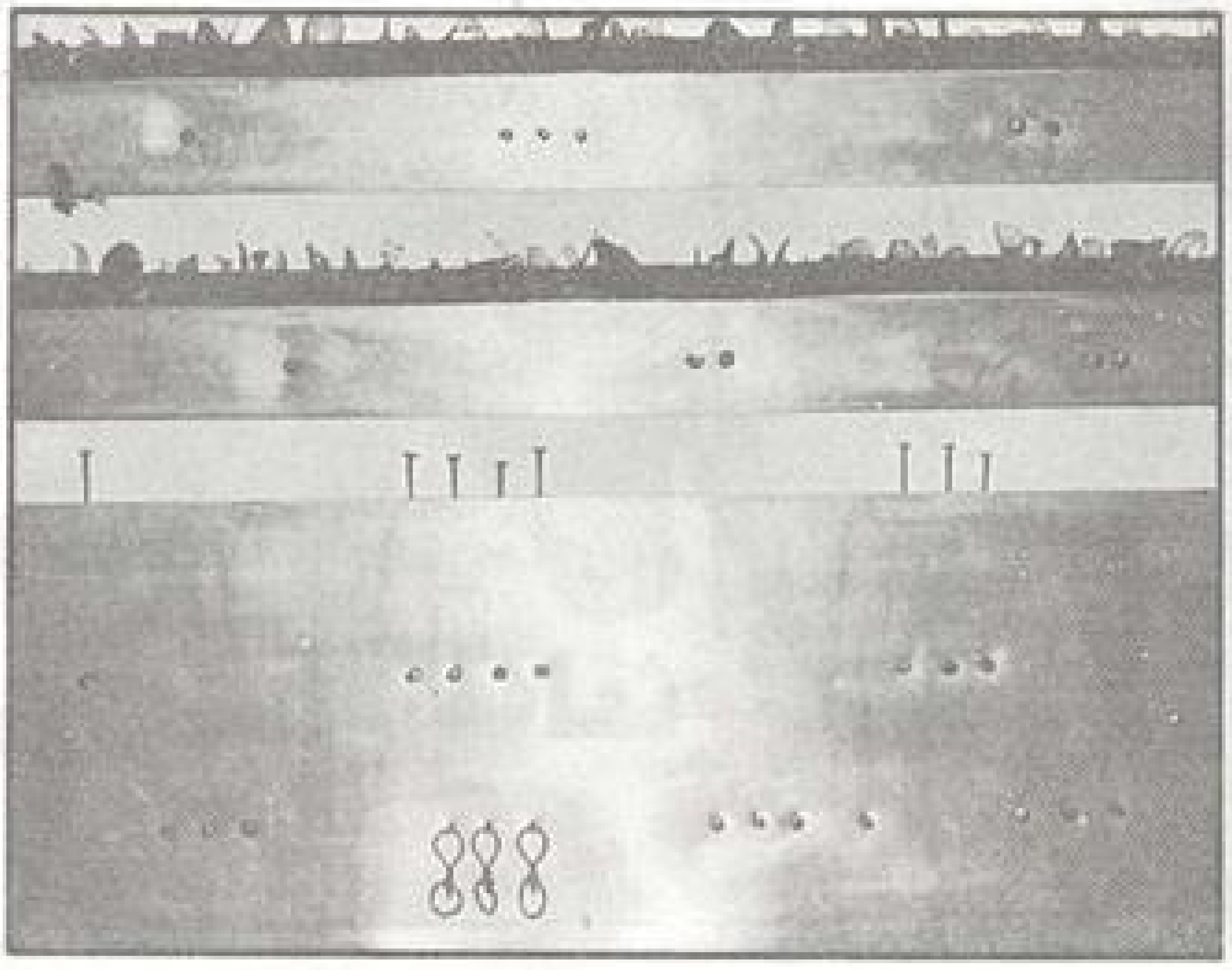
ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تقويم هذه الأعمال وتحليلها لإلقاء الضوء على إبداعات هؤلاء الفنانين وتقنياتهم وخاماتهم ، ومعرفة رؤاهم الفنية وطموحاتهم ، أوضح مثال على ذلك ماقدمه أحد الفنانين، فى عمله التجريبى الذى اتهم بالخروج عن القيم والإساءة لقدسية الموت، وهو عمل مركب استخدم فى تنفيذه أعضاء بشرية حقيقية، فكان مصير عمله الفنى الطب الشرعى والمساءلة القانونية.

كما أن بعض الأعمال كان يلزم لتنفيذها نجار أو منجد أو صانع موبيليا، وهناك أعمال تتسم بالنقل والإسراع فى تقليد التجارب الغربية بدون وعى، خاصة تلك الأعمال التى تقدم فى المعارض الدولية أو الكتب والمجلات . لذا يجب على الكليات الفنية اطلاع الطلاب على الصيحات الجديدة فى الفن مع التوجيه النقدى، حتى لا يقعوا فى شرك المحاكاة مع تدريبهم على الأساليب الأكاديمية التقليدية لإتقانها، مما يجعلهم يفكرون تفكيرا مستقبليا صحيحا فى الاتجاه الذى يناسبهم لدفع مزيد من الدماء الجديدة فى شرايين الحركة الفنية، يمنحها القدرة على اجتياز امتحان الابتكار والتجديد من سنة إلى أخرى.

الجائزة الكبرى للفنان محمود بركات

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

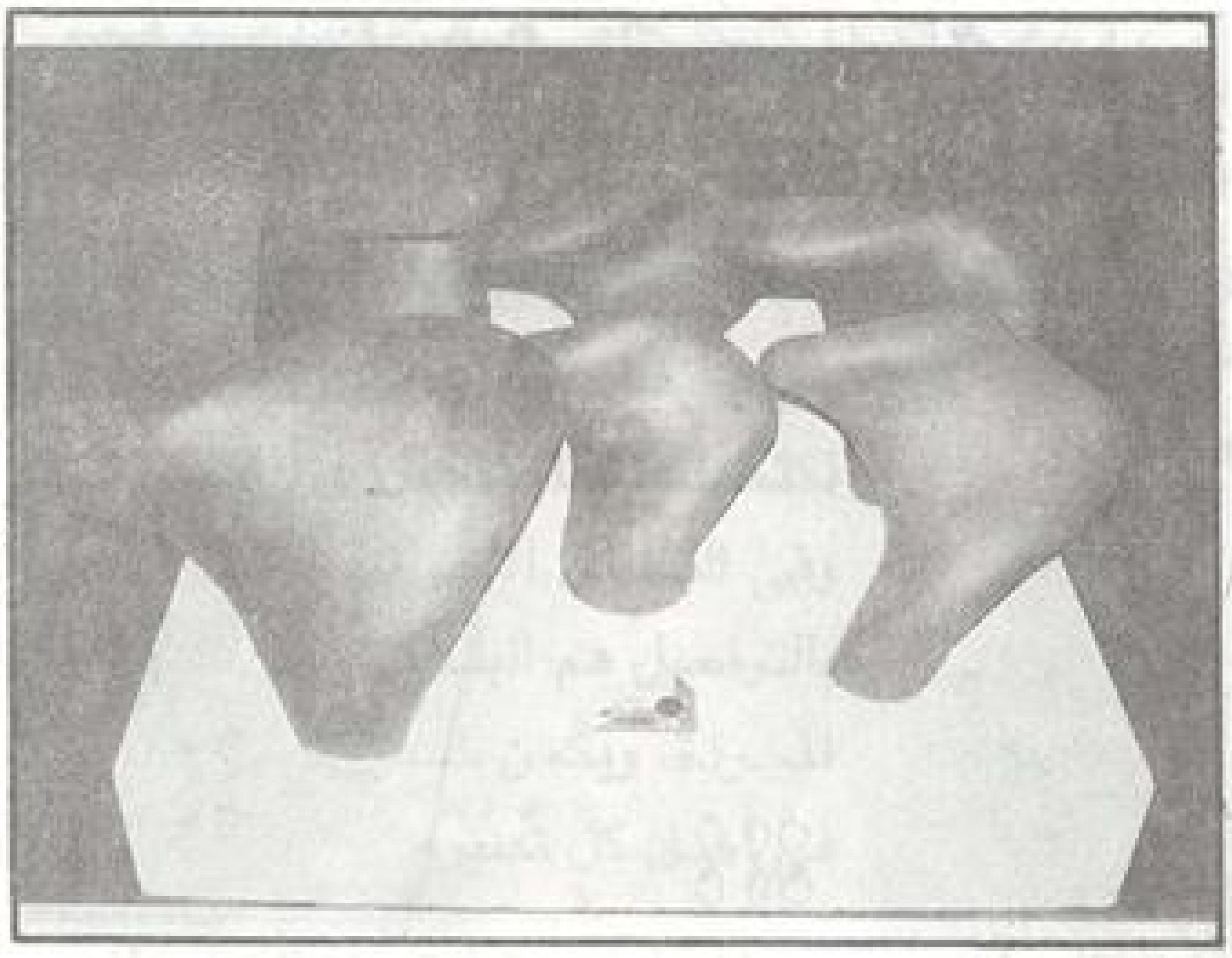


الجائزة الثانية تصوير أيمن السمرى عمل صنف تصوير

عبدالعزيز الجندى عمل تصوير صنف رسم

ضياء الدين داود ـ جائزة أولى خزف

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com


الجائزة الثالثة مروة زكريا

معظم الفنانين الخزافين اتجهوا لتشكيل الخزف التعبيرى ولم يتصدَّ أحدهم للخزف الوظيفى ليقدموا أعمالاً أقرب إلى الفن المركب وضاعت الآنية التى هى أساس لفن الخزف.

نجوى شلبى

الجائزة الثانية خزف منصور فراج

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فى المؤتمر الدولى للنقد الأدبى:

ثقافة تصنع كى يقتنع بها الطيبون

محمود امين العالم - يرأس إحدي جلسات المؤتمر

انتهت فعاليات المؤتمر الدولى الأول للنقد الأدبى، ولم تنته بعدُ الأسئلة الخاصة بواقع النقد العربى الراهن، وأبرز هذه الأسئلة مايتعلق بالهدف المرجو من وراء انعقاد هذا المؤتمر، وأسباب غياب بعض النقاد العرب والمصريين، وهل يعكس ذلك فصلاً من «فصول» الخلاف بين المثقفين ؟.

أسئلة أخرى خاصة بتوجيه الدعوة لعدد من النقاد الأجانب، تحديداً من أوروبا وأمريكا وإغفال اليابان والصين وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، وذلك فى وقت لم ينجح فيه النقاد العرب فى بلورة اتجاه نقدى ينبع من خصوصية عربية، فى ظل ما نراه من نزعات قومية تطل برأسها عن طريق العنف وقوة السلاح.

وهذه ليست دعوة للانغلاق والتمحور حول الذات العربية وإنما الانفتاح على العالم بأسره دون اللهاث وراء النموذج الغربى بروح القطيع والانبهار بالآخر الذى حتماً سيؤدى إلى ضياع الهوية

والاستـلاب ، والانفـتـاح يـأتى أولا عندمـا ندرك أن بقـدرتنا أن نعطى بمقدار ما نأخذ ؛ فهل نقادنا العرب فى الوقت الراهن قـــادرون على الإضـافـة أو حـتى الدخـول فى المنظومة الثقافية العالمية بمعطيات تتكىء على أسئلة خـاصـة بـهـوية عربيـة تمنحنا على الأقل قـدرًا من التـــوازن دون الذوبـان فى هـذه المنظومـة تحت وهم أن العالم أصبح قرية صـغيرة وأن الثـقافة لم تعد ثقافة بلد بقدر ماهى ثقافة عالمية.

مـا حدث فى الفـترة من ٢٠ إلى ٢٤ أكـتوبر الماضى بدار المشاة فى مـدينة نصـر حـيث دارت وقـائع جلسات المؤتمر لا ينفى عن مؤتمراتنا العربية صفة ملازمة لها كارتجالية التنظيم فعلى سبيل المثال فى الجلسة الأولى التى أعقبت افـتتـاح المؤتمر تغيب د. **سعيد علوش** و د.**أبـو الـفـضل بدران** عن الجلسـة المخصصة لهمـا، إضافة إلى مقرر الجلسـة و د. **عبد السلام بنعبد العالى** (تخلف عن حضور المؤتمر).

ولم يكن حاضراً طبقاً للبرنامج سوى د. **كريستوفر نوريس** وبحثه المعنون بـ «التفكيكية»، وحل د. **كمال أبـو ديـب** ببحثه ـ المطروح خارج المحور المعنىُّ بـ «التفكيكية، واقعها ومـسـتـقـبلـهـا» ـ «حـدود النص وسياســات التفـسـير»، وقد قام د. **محسن جاسم الموسوى** مقرر الجلسة بتلخيص بحث د. **نوريس** الذى تناول تطورات التفكيكية وفكر شارحيها عاقدًا مقارنة بينها وبين مـابعد الحداثة التى تتسع لتشمل ظواهر عـديدة، وانتـهى من بحـثـه بطرح سؤال إشكالى مهم حول مدى نجاح واضعى وشارحى التفكيكية فى الإفلات من الثغرات التى يقع فيها غيرهم، ومن أسئلة د. **نوريس** إلى أسـئلة د. **كـمـال أبو ديب** المتعلقة بإشكاليات التأويل وعلاقته بالقوة المهيمنة ومستويات التأويل الصحيح والخاطىء ، وأسئلة أخرى منهـا مـاهو خـاص بـ «من يملك حق التأويل أو حجبه وما علاقة القراءة الصـحـيـحـة أو الخـاطئـة بسلطة التـحليل والتـحـريم أو أية سلطة، وأوضـح **أبو ديب** أن الصـراعات بين البـشـر هى صـراعـات بين التأويلات. ولم تخل هذه الجلسة من مفـاجـآت أولاهـا عندما استـشـهـد **أبو ديب** ـ لتوضيح تعدد التأويلات ـ بالنص القـرآنى: «اليـوم ننجـيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية»، فـأخطأ فى ضبط كلمة «خلفك» ليصوبها له أحد الحضـور، فـأعاد القـراءة مـرة ثانية مكررًا الخطأ نفسـه، فـأصـر الآخر أيضًا أن يصححها له، فأشاح **أبو ديب** بوجهه مواصلاً حديثه كما أراد **أبو ديب** أن يبرهن على صحة المطروح من أسئلته حول من يمتلك حق التأويل فتحدث عن مخرجة هندية أعدت فيلمـا عن العلاقـة المثلية بين المرأة والمرأة وهى تعيد تأويل قـصـة عشق جسـدى قـديمـة، واسـتشـهـد بصورتين لنساء سحاقيات.

وقد ناقش بعض الحضور مسألة قفز **أبو ديب** بين المناهج النظرية الغربية من آن إلى آخر.

فى الـتـوقـيت ذاته وفى قـاعـة أخرى عقدت جلسة عنوانها «التلقى والقـراءة والتـأويل»، وهذا يعكس مـشـكلة خاصـة بكون اليوم الواحد كانت تعقد به جلستان ، فى الجلسة الواحـدة ندوتان وبذلك يـتـعـذر على المتـابع أن يتـواصل مع ندوتين من مـجـمل الأربع ندوات المقـررة فى برنامج جلسات المؤتمر، إضافة إلى ذلك فقد كانت هناك مفارقات عديدة، ففى اليوم الثانى وفى جلسة عنوانها «أنماط من تحليل النص الشـعـرى» قـرأت د. **أمـال الحضرى** بحثها

باللغة الإنجليـــزية بينمـا قــرأ د. **استيتكيفتش** (الأمريكى) بحثه «الطردية لدى **البياتى** و **حجازى**» باللغة العربية، كذلك كان الحال مع زوجته د. **سوزان استيتكيفتش** حين قرأت بحثها «قصيدة التوسل وجمالياتها»، ويبدو أن القائمين على أمر المؤتمر أرادوا أن يضفوا بعداً حداثياً على بحثهـا فـاستبدلوا كلمـة «التوسـل» بـ «المديح»، إذ أن د. **سوزان** متخصصة فى الشعر العربى القديم.

فى اليوم الثانى كان هناك محوران فى الجلسة الثانية من جلسات المؤتمر، الأول: «منهجية تحليل النص الشعرى»، والثانى: «التفسير وظاهرة النص الأدبى»، وفى الأخير منهما كان حاضراً د. **سعيد توفيق** ببحثه «الهرمنيوطيقا والفن عند **جادامر**»، والبحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام، الأول يكشف عن الأسس المعرفية التى يستند إليها **جادامر** والثانى يكشف عن أسلوب تناوله للفن ومحاولة تجاوز أزمة الوعى الجمالى. أما الثالث فيكشف عن جذور هذه الأزمة وتوابعها فى مجال خبرتنا بالفن ورؤيتنا له، ويخلص د. **سعيد توفيق** إلى أن **جادامر** قد أفرط فى التركيز على قضية المضمون على حساب البعد الجمالى مما لفت الانتباه إلى خطورة النزعة الشكلانية التى استغرقت وعينا الجمالى المعاصر.

وجاءت ورقة د. **حسن البنا** بعنوان «الهرمنيوطيقا عند **ريكور**» لإبداء بعض الملاحظات حول أعمال **ريكور** عنه بشكل عام وماترجم له إلى اللغة العربية على وجه الخصوص، وكذلك علاقة ريكور بالنقد الأدبى.

بعد ذلك كان بحث د. **سعيد علوش** (كان مقرراً أن يلقى بحثه فى الجلسة الأولى) وعنوانه «نظرية العماء الأدبى وبلاغة التشويش» وهو يستهدف بهذه النظرية قراءة ظواهر أدبية ونقدية تتفاوت فى أبعادها ومحدداتها معتمداً على أن مايجمع ويفرق بين هذه الظواهر الأدبية يكمن فى (عماء أدبيتها) أو (تشويش نقدها) وهو يسعى بعد تعريف هذين الاصطلاحين إلى تأويل مقبول لمجموع التناقضات التى يقع فيها الأدبى والنقدى على السواء ويسرى الأمر على الأعمال الناجحة كما على أعمال الدرجة الثانية.

وبعد أن انتهى النقاد من قراءة ملخصات أبحاثهم أعلن د. **عبد الغفار مكاوى** استمتاعه بالبحث الأخير برغم أنه لم يفهم مما قيل إلا قليلاً، وكان د. **مصطفى ناصف** متحفزاً طوال الجلسة فلم ينتظر حتى يؤذن له بالكلام، وانطلق قائلا: إن كل ماسمعه فى هذه القاعة ليس جديداً وإنما هو نقل عن نقل، وإن لعبة التناقض هى لعبة الثقافة الغربية التى تصنع لأسباب كى يقتنع بها الطيبون، وختم حديثه بما قاله **طه حسين** إلى **العقاد** «أنت أعظم من أن تكون ناقلاً» مما دفع بـ **سعيد علوش** أن يقول: أسلوب المرافعة قد يكون جيداً لكنه ليس حواراً، واتحدى أمام الجمهور أن يأتينى أحد بعنوان عن العماء والتشويش من المحيط إلى الخليج.

عقب هذه الجلسة لابد أن يخامرك شعور قوى بأن العلاقة بين النقد الأدبى والفلسفة أقوى مما هى عليه بينه وبين الأدب، وقد تأكد هذا الشعور حين علل د. **علوش** - فى حوارى معه - أزمة النقد العربى فى أحد أوجهها بغياب الخلفية الفلسفية لدى عدد كبير من نقادنا.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فى بعض الندوات تجلى بشكل واضح الانفصام الحاد بين المنصة والقاعة على الرغم من أن مرتادى هذه الندوات إما أنهم أكاديميون أو صحفيون، وكان الانفصام جليًا لدى الأكاديميين ففى إحدى الندوات وصفت واحدة الأبحاث بالجرأة وذلك «فى ظل مايتعرض له النقاد من إرهاب المبدعين الذين يحاولون أن يفرضوا علينا مايسمى بالشعر الحر والأدب المفتوح ومايسمى بقصيدة النثر فأنا لا أعترف بها».

بعد هذا الكلام لا تملك إلا أن تذرف دمعة على الناقد المسكين الذى يقع عليه إرهاب المبدع (أغلب النقاد كانوا منحازين لما يسمى بقصيدة النثر) وستذرف دمعتين على المبدع سىء الحظ لأن الدكتورة لا تعترف بما يكتبه، فى الجلسة الثامنة والختامية عقّب أحد الحضور (دكتور هو الآخر) قائلاً : «لقد سقطت منا عمداً صلاة الجمعة» ثم انتقل إلى الحديث عن إسرائيل وأمريكا وأشياء إن كانت لها علاقة بالسياسة فلاعلاقة لها من قريب أو بعيد بالنقد الأدبى.

وفى هذه الجلسة التى أدارها د. **عبد القادر القط** تحت عنوان «مشكلات من الواقع النقدى» كانت ورقة د. **يوسف بكار** بعنوان «نقادنا ونقدنا العربى الحديث» ترتكز على ثلاث قضايا رئيسية: أزمة النقد العربى الحديث بين القائلين بها ومفكريها ـ النقد العربى الحديث بين الهوية العربية والتبعية الغربية ـ المناهج النقدية، وللتدليل على الأزمة النقدية قرأ د. **بكار** مقطعاً غامضاً لأحد النقاد لا يبين عن نفسه، وقد لقى هذا النموذج استحسان من بالقاعة فطالبوا بإعادته مرة ثانية.

وجاء بحث د. **سيد البحراوى** بعنوان «مأزق الناقد العربى على مشارف القرن القادم» وهو يحدد هذا المأزق بـ «التبعية الذهنية» للنموذج الحضارى الراسمالى الأوروبى، هذه التبعية جعلت الناقد العربى لا يستطيع إدراك الاحتياجات الجمالية لمجتمعه، ولا أن يفكر فى تقديم حلول جمالية ونقدية تلبى هذه الاحتياجات، ولذا بقى أسير الموجات المتتابعة من النظريات والأفكار الأوروبية.

بعد هذه الجلسة الختامية قرأ د. **عبد القادر القط** توصيات المؤتمر التى تبلورت فى عدة نقاط أجمع عليها أعضاء المؤتمر ومنها : مناشدة المهتمين بالنشاط النقدى فى العالم العربى لتكوين جمعيات نقدية فى كل قطر على حدة ومن ثم تشكيل لجنة تحضيرية مقترحة لتكوين جمعية باسم الجمعية العربية للنقد الأدبى بمالا يتعارض مع الهوية العربية، كذلك تشكيل لجنة تحضيرية بين أطراف عربية وغير عربية تحت مسمى الجمعية الدولية للنقد كما أن المؤتمرات ستعقد طبقاً لما تراه الجمعية العمومية لجمعية النقد وسيكون هناك سعى إلى إصدار حولية أدبية للنقد الأدبى لنشر الأعمال التى تقدم فى المؤتمرات القادمة، والمؤتمر الأول ستطبع أهم أبحاثه مع الحرص فى المرات القادمة على الربط بين الأبحاث المقدمة وتصوير جلسات المؤتمرات القادمة بالترجمة الفورية والحرص على زيادة التمثيل الدولى.

ولا نملك إلا أن نقول إننا فى انتظار المؤتمر الثانى الذى سيعقد فى ربيع عام ٢٠٠٠ بالقاهرة.

عزمى عبد الوهاب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تحولات العصر وتمثلات النص

[نوقشت بكلية الآداب، جامعة القاهرة رسالة الدكتوراه المتقدم بها الباحث: **حسين حمودة محمد**، المدرس المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، بعنوان (**الرواية والمدينة**).

وقد أشرف على الرسالة الدكتور **جابر عصفور**، وناقش الباحث فيها كلٌ من الدكتور **عبدالمنعم تليمة**، والدكتورة **رضوى عاشور**. وقد أجيزت الرسالة بدرجة امتياز مع مرتبة الشرف الأولى].

- ١ -

فى عصرٍ هو عصر الرواية، أو زمنٍ هو زمنها تتكاثر البحوث والدراسات حول الرواية بخاصة، والسرديات بعامة، تكاثر فراش حائم - إذا ما استعدنا تشبيه ناجى - حول قنديل ملتهب فى حجرة مظلمة؛ فيساقط أغلبه محترقًا دون اكتناه تلك الهالة المراوغة، أو معرفة منبعها الدقيق، فى الوقت الذى لا يظفر فيه غير القليل جدًا ببعض من تلك المعرفة. وربما تكمن فى تلك الهالة - إذا ما اعتبرنا هذا التشبيه معادلاً موضوعيًا للرواية (الآن) بوصفها نوعًا أدبيًا، وسط أنواع أخرى أقل توهجًا - أدبية الأدب التى أومأ إليها «ياكوبسون»، أو شعرية الرواية التى حاول «جوناثان كولر» تلمسها.

لكن، فى عصر هو - أيضًا - عصر «المعرفة البيْنية»، بمصطلح جابر عصفور، إذا أطللنا من منظاره على (آفاق العصر)، أو هو عصر «النموذج الإرشادى» (البارادیجم) بمصطلح توماس كون، إذا سعينا، معه، إلى ما ينتظم (بنية الثورات العلمية)؛ فى عصر هو هذا أو ذاك يُطرح التساؤل حول علاقة الأدب باللاأدب، أو الفن باللافن، أو بصيغة ثالثة علاقة العلم الإنسانى بغيره من العلوم الإنسانية، فضلاً عن علاقته بالعلوم الطبيعية.

من هنا، تُستدعى بعض مفاهيم العلوم الإنسانية حول الفن والتاريخ،

والزمان، والجغرافيا، والمجتمع، فضلاً عن مفاهيم أخرى تتصل «بالنسبية» و«مركزية الكون»، و«الفضاء»... إلخ». وإذ تتمثل الدراسة - هنا - هذا المفهوم «البيْني» للعلم، فإنها تُقارب بين الأدب والتاريخ، وتمزج الفن بالمجتمع، والثقافي بالعمراني، وتربط - من ثم - بين «الرواية والمدينة» في فترة زمنية هي حقبة الستينيات من هذا القرن، وفي موقع بعينه هو «مصر». ولذا، يصبح العنوان. (الرواية - و - المدينة: نماذج من كتاب الستينيات في مصر) عنوانًا دالاً ومكتفيًا بذاته؛ إذ تقوم «واو المصاحبة» بدلالة العنوان الفرعي (دراسة نقدية في التفاعلات بين الرواية والمدينة).

وإذا كانت البحوث والدراسات التي تتخذ من الرواية مادةً لها قد تنحو نحو دراسة نقدية خالصة (الراوي - السرد - الزمان - ...إلخ)، أو موضوعاتية (الريف - المدينة - الحرب....إلخ)، أو تدرس إنتاج كاتب بعينه، أو جيل بأكمله؛ فإن هذه الدراسة تجمع بين هذه التوجهات المختلفة لبحث التفاعل بين مفهوم «الرواية» وتطوراته، وعلاقته بمفهوم «المدينة» وتحولاته، عبر جيل بعينه هو جيل الستينيات، ولذا، فهي «تسعى إلى استكشاف ملامح العلاقة بين الرواية والمدينة، على مستوى التطورات التي صاغت الانتقالات الأساسية في مسار كلتيهما، على مستوى البنية التي انتظمت عناصر تكوينهما... وعلى مستوى الكيفيات والأشكال التي تحقق بها التفاعل..» (ص٥).

- ٢ -

يقع هذا البحث في مقدمة ومدخل وثلاثة أبواب. وإذ تحتفي المقدمة بفرضيات الدراسة، وكيف أن الباحث قد سعى إلى إحداث توازن بين الرواية والمدينة، طرفي المعادلة، دون استغراق أحدهما أو تهميش الآخر، وتتبع تطور عالم المدينة منذ ما يربو على خمسة آلاف سنة، ثم تطورها مع العصور الوسيطة، ثم مدن عصور الصناعة، فمدن الحداثة وما بعدها - فإن المدخل يحتفي، هو الآخر، بأوجه تلك المدينة، الشرقية أو الغربية، مدينة العصور الوسطى أو مدينة عصر النهضة؛ ليلتقط من ذلك كله أوجه التفاعل بين الرواية والمدينة، أو بين الأدب والفن بوجه عام (ص ١٤).

وإذ يقوم **الباب الأول** على بحث علاقة الرواية والمدينة (العلاقة والموروث) فإن بحث هذه العلاقة يُنظر إليه، عبر ثلاثة مداخل؛ أحدها هو «موازنة التاريخ والبنية»، (**الفصل الأول**)؛ إذ توازي الرواية المدينة، «فيومئ تاريخهما [معًا] إلى نوع من «الحراك المستمر» والتحول المتواصل» (ص٢٩)، فيما يقوم **الفصلان الثاني والثالث** على بحث هذه العلاقة في الموروثين الغربي والعربي.

ويتوقف **الباب الثاني** عند صور المدينة وتمثلاتها في روايات كتاب الستينيات، فيقوم على أربعة فصول؛ يختص **أولها** بـ «المدينة النائية» [في روايات: «فساد الأمكنة» لصبري موسى. «الأسوار لمحمد جبريل، «التفتيش» لحسن محسب «السنيورة» خيري شلبي، «دوائر عدم الإمكان» مجيد طوبيا، وروايات القعيد («الحداد»، «أخبار عزبة المنيسي»، «يحدث في مصر الآن») وروايات محمد البساطي («التاجر والنقاش»، «المقهى الزجاجي»، «الأيام الصعبة»)]. وهي الروايات التي اتخذت من أماكن غير المدينة مادة أساسية لتناولها الفني،

ولكنها تومئ إلى حضور المدينة فيها بشكل أو بآخر» (ص ٩٧). ويتعلق ثاني هذه الفصول بـ «المدينة في المدينة» [«الزيني بركات» للغيطاني، «قلعة الجبل» لمحمد جبريل، «زقاق السيد البلطي» لصالح مرسي، «عطفة خوخة» لمحمد جلال، «وكالة عطية» لخيري شلبي، «مالك الحزين» لإبراهيم أصلان]؛ وهذه تشكل روايات المدينة الشرقية، أما المدينة الحديثة فتمثلها [«حادث النصف متر» لصبري موسى، «ريم تصبغ شعرها» لمجيد طوبيا، وروايات علاء الديب، و«التجليات» للغيطاني، و«البحر ليس بملآن» لجميل عطية إبراهيم، و«قالت ضحى» ، و«الحب في المنفى» لبهاء طاهر].

هذا، في حين أن الفصل الثالث - تغير المدينة - ينهض على فكرة «التغير» في المدينة، من خلال زمن مرجع بعينه، يتمثل في سنوات السبعينيات والثمانينيات؛ مما يعكس تغيرات وتحولات على مستويات أخرى «ذات» لصنع الله إبراهيم، رسالة البصائر في المصائر للغيطاني، «بلد المحبوب» ليوسف القعيد] أما الفصل الرابع - «تمثلات المدينة» - فيتناول تعدد التصورات الفنية للمدينة؛ حيث يتحول هذا الدالّ إلى مدلولات عدة، يصبح تجسيدها اختزالاً إما للسجن [«تلك الرائحة» صنع الله إبراهيم «مأساة العصر الجميل» ضياء الشرقاوي، «قدر الغرف المقبضة» ، عبد الحكيم قاسم]، أو الغضب [«شرق النخيل» بهاء طاهر]، أو المرأة [« البحر ليس بملآن» جميل عطية إبراهيم، «رسالة في الصبابة والوجد» الغيطاني]، أو الكابوس [«اللجنة» صنع الله إبراهيم] أو الخيال [«كتاب التجليات»، «شطح المدينة»، «هاتف المغيب» للغيطاني].

أما الباب الثالث - الرواية والمدينة: التفاعل الفني - فيقوم على أربعة فصول. وقد حاول الباحث اختيار إمكان التفاعل الفني بين عالم المدينة وتقنيات النوع الروائي، سواء على مستوى علاقة زمان المدينة ومكانها (الفصل الأول)، أو مستوى شخصيات المدينة وحواراتها (الفصل الثاني)، أو مستوى رواى المدينة وسردها (الفصل الثالث)، أو مستوى البنية ككل؛ بنية الرواية وبنية المدينة (الفصل الرابع).

ومع هذا الباب - والخاتمة بالطبع - يمكن تلمس بعض الإجابات الضمنية، لا المعلنة، حول الرواية فربما يكمن السبب الذى أطلق من أجله على هذا العصر اسم «عصر الرواية» في «انتشار» ظاهرة التحضر المديني التي أصبحنا نعيش عصرها» (ص ٢٨٠). فضلاً عن بعض النتائج الدالة حول هيمنة المدينة المرجعية (القاهرة) على أغلب روايات كتّاب الستينيات، كما لاحظ الباحث، أو استنتج، أن الإيقاع الروائي لهذا الجيل، على مستوى صياغة المكان مثلاً، يكاد يوازي إيقاع المدينة وتحولاتها، من إيقاع بطيء لتلك الروايات التي أطلت على المدن من بعيد، أو إيقاع متسارع مع روايات المدن الشرقية، أو إيقاع أكثر حدة مع روايات عالم المدينة الحديثة [وروايات أصلان خاصة]؛ حيث الاهتمام بالرصد البصري والانتقالات السريعة المفاجئة.

لكن، ما تجب الإشارة إليه هو أن مثل هذه النتائج لا تُعمم؛ فليس الفن قابلاً لتلك الموازاة وحيدة البعد،

سواء على مستوى المكان أو الزمان أو السرد أو الراوى أو الشخصية أو البنية؛ الأمر الذى أحسّه الباحث واستشعره جيدًا، فاستدرك عليه (الخاتمة). والشىء الدال، هنا، هو «البنية» - إنْ على مستوى الرواية أوالمدينة - وتحولاتها، من بنية مركزية، مهيمنة، متسلطة، إلى بنى متعددة، متجاوبة أو متنافرة، تنفى أحادية الصوت العليم، كلى المعرفة أو مطلقها، لتؤسس لأصوات متعددة، تتنافر أو تتناغم، ولكنها - على أية حال - تعكس صورة صادقة للفن الذى لا تحدّه حدود ولا تستقطبه أية تصنيفات.

- ٣ -

يمكن، مع شىء من الدقة، لمن يتابع كتابات **حسين حمودة** حول الرواية بخاصة، أو السرد بعامة، أن يرى ولعًا بالمعرفة «البينية» واحتفاء بالثقافى، والاجتماعى، والتاريخى - وإن كان هذا الولع لا يغفل وعيًا آخر بالنقدى أو «التقنى» الذى يكون مضمرًا لحساب الطرف المعلن؛ من هنا، يصعب تصنيف هذه الدراسة، هل هى تابعة «للنقد الأدبى» التطبيقى، أم «علم اجتماع الأدب»؟ الحق، إنها اقرب ما يمكن إلى ما يسميه **بيير زيما** «علم اجتماع النص الأدبى» الذى يفيد من معطيات كلا العلمين، دون طغيان احدهما على الآخر [وأظنها معادلة شديدة التجريد والنسبية].

وعلى هذا الأساس، صنف الباحث روايات الستينيات إلى «ثيمات» أو «موضوعات» - وهذا واضح فى عناوين الفصول - تخضع لطبيعة العالم الروائى، لا التقنية التى آثرت الكمون، وإن كانت تطفو بين حين وآخر لتقف وراء الثيمة/ الموضوعة، بوصفها محددًا لها.

وربما تكمن اهمية هذه الدراسة، فضلاً عن ارتيادها أرضًا لاتزال خصبًا، فى وعى الباحث الدائم بما قد يخلفه من ثغرات أو فجوات قد تشوّه إلى حد ما بعض فرضياته الأساسية؛ الأمر الذى جعله يستدرك على نفسه أولاً بأول، كما أشار بحساسية بالغة إلى بعض الثغرات التى يرى أنها جديرة بدراسات مستقلة، (انظر: الخاتمة).

اما عن اللغة التى كُتب بها هذا البحث، فأقل ما يمكن قوله إنها لغة ذات حساسية شديدة «تلفت الانتباه إلى نفسها»، فضلاً عن أن الباحث قد استبعد شكل الكتابة السائد الذى يميز - بصريًا - بين النص الأصلى والنص المضمّن، فسعى إلى استبعاد شكل الاقتباس، ووصله بصوته الخاص، مع الاحتفاظ بعلامتى التنصيص.

... وأخيرًا، قد تكون هذه القراءة دافعًا إلى مزيد من القراءات والبحوث حول الرواية، لكن انطلاقًا من آفاق عصر «بينىّ» يذيب الفوارق بين العلوم، فى الوقت الذى لا يغفل فيه الوعى الحاد بكل ما هو «تخصصى».

شحات محمد عبد المجيد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

م . و

معرض كتاب فرانكفورت

شاهدت معرض كتاب فرانكفورت فى شهر أكتوبر الماضى، مكلفاً من مجلس إدارة دار الكتب والوثائق القومية باعتبارى عضوا فيه، لاختيار كتب فى حدود مائة ألف جنيه كفاتحة شهية لتخصيص قاعة بدار الكتب لمفكرى مصر وباحثيها بحيث تكون موطنا ثانيا لهم.

تأسس هذا المعرض عام ١٩٤٩، ويقام سنويا على مساحة قدرها ١١٠ر٠٠٠ متر مربع وبه عشرة أجنحة وكل جناح مكون من ثلاثة طوابق. وفى هذا العام بلغ عدد الناشرين ٩٥٧٠ وعدد الكتب ٣١٠ر٠٠٠. وبدءاً من السبعينيات استنت إدارة المعرض سُنة جديدة وهى اختيار بلد من البلدان الضئيلة الشهرة فى ثقافتها وآدابها. ويطلق على هذا البلد اسم «البلد العمدة». وكانت أمريكا اللاتينية هى البلد العمدة فى عام ١٩٦٧. وكانت البرازيل فى عام ١٩٩٤. وكانت البرتغال فى هذا العام. وستكون سويسرا فى العام القادم.

وقد أصدرت البرتغال (البلد العمدة) عددا خاصا من مجلتها المعنونة «الآداب والفنون والأفكار». وعلى الغلاف عنوان العدد «مداخل إلى العالم» عرضت فيه موجزا لأهم أعمال كبار مفكريها والأنشطة الثقافية.

وأنا هنا أسجل انطباعات أربعة:

١ ـ أن ثمة مصطلحات جديدة قد صكت لتشكيل رؤية جديدة للنظام العالمى الجديد يأتى فى مقدمة هذه المصطلحات مصطلح «مجاوزة المنافسة» Trans comperition فى إطار النظام الرأسمالى وهو يعنى نهاية المنافسة واستبدالها بالمشاركة، ونهاية الفرد وبداية التجمعات الكبيرة. ومن هذه المصطلحات أيضا مصطلحان أحدهما هو Cybertexb وترجمته النص السيبرنطيقى ويعنى

المزج بين الأدب والكمبيوتر أو بالأدق إنتاج نص أدبى بالكمبيوتر. والمصطلح الآخر هو Hypervext ويعنى كيفية قراءة نص استناداً إلى تكنولوجيا الكمبيوتر.

٢ ـ إزالة الحدود بين مجالات المعرفة الإنسانية بحيث يصبح الانغلاق على التخصص الضيق مانعا من تطوير التخصص ذاته. وهذه الإزالة مسايرة لتأسيس مجتمع المستقبل وهو «مجتمع المعرفة» Knowledge sociehy حيث تكون المعرفة هى العامل الرابع من عوامل الإنتاج، وكانت فيما قبل ثلاثة: الأرض ورأس المال والعمل.

وقد اتضحت هذه الإزالة على التخصيص فى مجال الطب. وأمثل لما أقول بكتاب عن السرطان يتساءل فيه المؤلف عن كيفية علاجه متجاوزا الأساليب التقليدية ومتجها إلى ضرورة دراسة «العقل» وليس الدماغ لمعرفة سبب نشأة الخلية السرطانية.

٣ ـ أن الفكر اليهودى وارد بوضوح فى الثقافة العالمية الراهنة فى حين أن الفكر العربى هامشى. وقد صك اليهود مصطلحا جديدا هو Humanics وهو مكون من مقطعين : Human و -Cybernet ics وترجمته الإنسانية السيبرنطيقية التى ستوجه رسائلها وكتبها إلى جميع البشر، بغض النظر عن تبايناتهم الثقافية، برؤية يهودية خالية من التعصب والتزمت.

٤ ـ وتأسيسا على هذه الانطباعات الثلاثة ثمة انطباع رابع وهو أن ثورة الكمبيوتر تدخل فى علاقة عضوية مع المجتمع البشرى على الإطلاق والمجتمعات البشرية على التخصيص بحيث تفرض ذاتها على ضرورة تغيير نسق القيم ونسق التعاليم؛ الأمر الذى يستلزم «إبداعا» فى جميع مجالات المعرفة الإنسانية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

محمود الورواري

مكافأة تستحقها الشارقة!

● فى احتفالية ثقافية وأدبية أقيم معرض الشارقة للكتاب فى إمارة الشارقة دولة الإمارات العربية المتحدة فى المدة من ٤ - ١٥ نوفمبر ١٩٩٧ ليكمل بذلك دورته السادسة عشرة التى تأتى هذا العام فى مناخ مفعم بالتفاؤل والفرح لترشيح الشارقة لتكون عاصمة الثقافة العربية للعام القادم ..

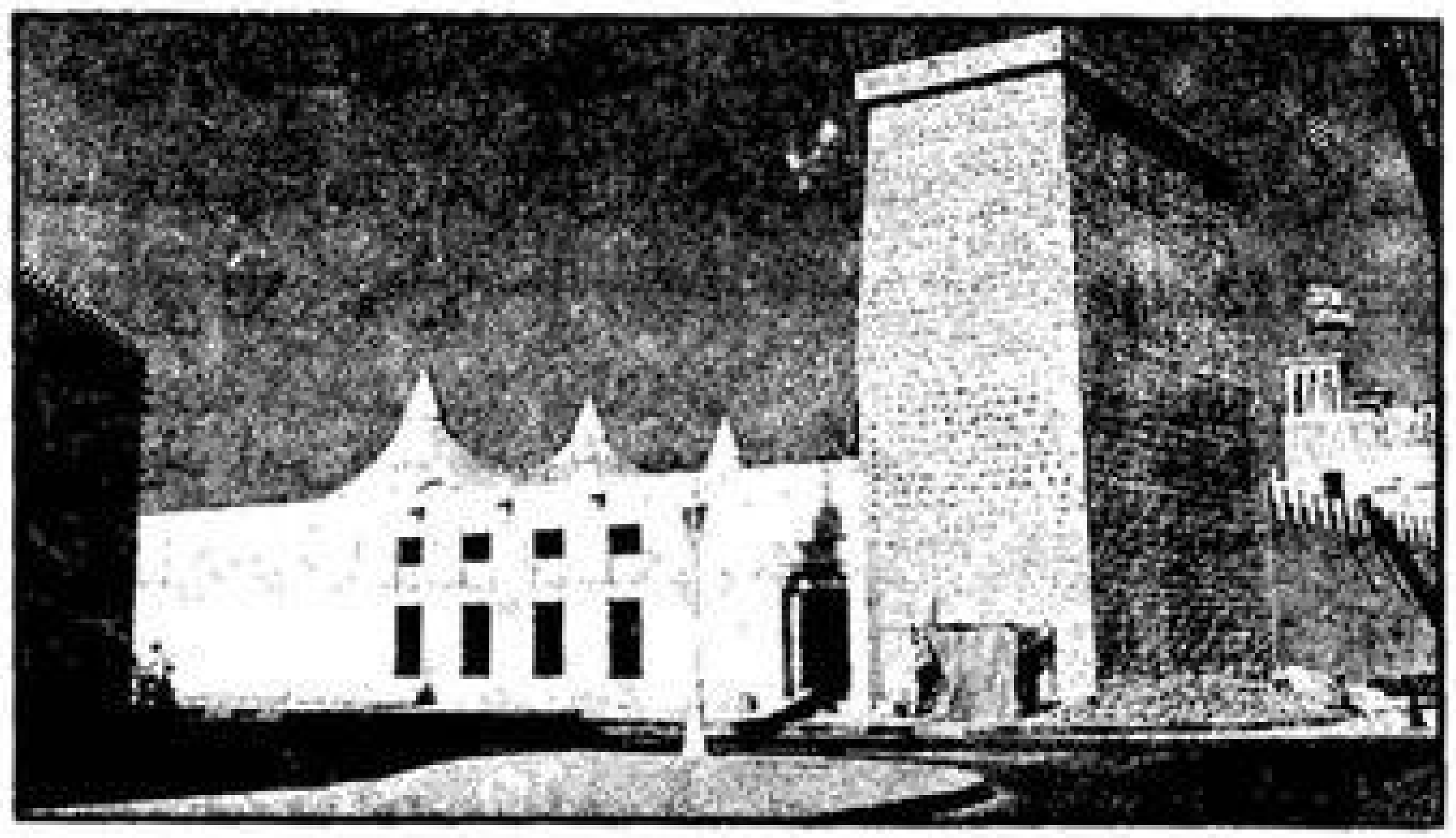
وقد شهدت الدورة الجديدة تطوراً وتوسعاً وتجديداً فى التنظيم والإعداد والمشاركة، فقد اشتمل المعرض على ٣٣١ جناحاً بزيادة قدرها ٥٦ جناحاً عن الدورة الماضية ومشاركة ٦٢٠ ناشراً عربياً وأجنبياً من ٣٧ دولة، وبلغ مجموع العناوين المعروضة حوالى تسعين ألف عنوان عرضت فى عدة قاعات.

هذا وقد ضم المعرض إلى جانب الكتب أدوات ووسائل تعليمية وأشرطة مسموعة ومرئية وألعابا تعليمية واسطوانات «C . D» .

بجانب معرض الكتاب نظمت سلسلة من الندوات الفنية والأدبية والفكرية بمشاركة مجموعة من المفكرين والأدباء العرب بلغ عددهم ١٤٧ شاعراً وناشراً وإعلامياً، منهم الشعراء « **أحمد عبد المعطى حجازى** - مصر، **شوقى بغدادى** - سوريا، **حسب الشيخ جعفر** - العراق، **محمد على شمس الدين** - لبنان، **مانع سعيد العتيبة** - الإمارات، **عبد الله الصيخان** - السعودية، **سالم الزمر** - الإمارات، **إبراهيم محمد إبراهيم** - الإمارات، **سيدى ولد أحمد سالم الأمجاد** - موريتانيا، **ويعقوب الرشيد** - الكويت، وشاعرة واحدة هى «**صالحة غابش**» من الإمارات.

ومن فرنسا حضر المفكر السورى **جورج طرابيشى**، ليحاضر حول «الثقافة العربية والتراث»، كما حضر من مصر الدكتور **مصطفى عبد العزيز**

الدكتور سلطان بن محمد القاسمى حاكم الشارقة أثناء افتتاحه معرض الشارقة للكتاب، يظهر عن يساره الدكتور سمير سرحان وعن يمينه الشاعر احمد عبد المعطى حجازى ويقف فى المواجهة الناشر ابراهيم المعلم.



لقطة خارجية لساحة الأدب يظهر فيها بيت الشعر أثناء الترميم

مساعد وزير الخارجية المصرى ليلقى محاضرة أخرى عن «العالم العربى بين ضغوط القضايا الوطنية والقومية ومتطلبات المستقبل».

ساحة الآداب.!

● فى مواكبة معرض الشارقة للكتاب واستعداداً له، وبعد ساعات من افتتاحه معرض الكتاب وتأسيس لبنة ثقافية راسخة فى الشارقة،افتتح صاحب السمو الدكتور **سلطان بن محمد القاسمى** حاكم الشارقة ساحة الآداب فى منطقة تعد من أقدم المناطق السكنية بالشارقة، وتتميز بمعمارها العربى التقليدى، فقد كانت بيوت حكام وأعيان الشارقة قديماً، كما أنها كانت ملتقى للتجار والأدباء والشعراء. وبسبب التطور الحضارى وازدياد عدد السكان مجرها أصحابها، وانتقلوا للأحياء الجديدة، فرأى حاكم الشارقة المثقف أن يرمم هذه البيوت التقليدية المهجورة، ويحولها إلى مجمع للنشاط الأدبى والفنى، أطلق عليه وعلى المنطقة المحيطة به اسم «ساحة الآداب».

وقد أشرف على الترميم الدكتور **«عبدالستار العزاوى»** الذى استخدم فى عملياته الخامات والمواد التى بنيت بها هذه الدور، وهى مواد بعضها مستخرج من البحر.

وتحتوى ساحة الآداب على بيت الشعر العربى الفصيح.. بيت الشعر الشعبى، بيت الموسيقى، دار الندوة، دار الناشئين، مقهى الآداب، واتحاد كتاب وأدباء الإمارات، وقد صمم «بيت الشعر العربى الفصيح» على شكل خيمة بدوية ضخمة، ليكون مركزا دائماً يعنى بقضايا الشعر العربى والشعراء فى مجالات الكتابة والتوثيق والإعلام - وهناك مكتبة ضخمة تحتوى على الشعر فقط دواوين ونقداً ودراسات صنفت فى الشعر القديم حسب العصور الأموى، والعباسى، وغيرهما، وفى الشعر الحديث صنفت حسب الدول، فهناك جناح وقسم خاص بمصر يضم كل الأعمال الشعرية للشعراء المصريين، أيضاً توجد مكتبة سمعية وبصرية تضم الأمسيات والندوات والبرامج التليفزيونية من جميع أنحاء العالم العربى التى تحدثت عن الشعر.

بالإضافة لوجود قاعة للمحفوظات والوثائق - الأرشيف، وأخرى للاحتفال..

وقد أمر صاحب السمو الدكتور سلطان القاسمى حاكم الشارقة بإنشاء صندوق سماه «صندوق تكافل الشعراء». ويهدف إلى ضمان حياة آمنة مستقرة لأعضائه، ودعم المشاريع والبرامج والأعمال المتصلة بفن الشعر. وسوف توضع اللوائح والنظم التى تكفل لهذا الصندوق أن يحقق أهدافه، على أن يعهد «لبيت الشعر» فى دائرة الثقافة والإعلام الإشراف عليه.

وقد أمر سمو الحاكم بإيداع مبلغ مليونى درهم فى أحد المصارف، تخصص عوائده لهذا الغرض.

وبجوار «بيت الشعر الفصيح»، يقع «بيت الشعر الشعبى أو النبطى»، ويحتوى على ثلاثة مجالس هيئت لتكون ملتقى الشعراء الشعبيين لممارسة نشاطهم. ومن أهم أهدافه المحافظة على الشعر الشعبى، وجمعه، وتسجيله، وتدوينه، وإبراز جمالياته.

● فى جانب آخر يقع «بيت الموسيقى» ويحتوى على عدة قاعات وباحة كبيرة فى وسطه لإقامة الحفلات. ومن أهدافه صقل المواهب الشابة وتشجيعها، وتعليم فنون الموسيقى بالطرق الحديثة، وإحياء الأمسيات الموسيقية.

وهناك بعد ذلك «دار الأدباء الشبان»، وهى مخصصة للأطفال الموهوبين فى كتابة الشعر والقصة.

ثم «بيت الندوة» ويحتوى على قاعتين جهزتا بأفضل الوسائل الحديثة لإقامة الندوات والمحاضرات، بالإضافة إلى «بيت الموروث الشعبى» ويهتم بالأدوات والمصنوعات اليدوية القديمة، وبالمأثورات الشفاهية، وجمع المواد من الرواة وتسجيلها وإعادة تقديمها وحفظها ونشرها.

وهو مزود بمكتبة متخصصة فى التراث الشعبى وأرشيف صوتى ومرئى لكل نطاق الحياة اليومية فى الإمارات والخليج بصفة عامة.

كما تضم «ساحة الآداب» المقر الذى خصص لاتحاد كتاب وأدباء الإمارات. وهو أشبه بمؤسسة مستقلة يحتوى على قاعات اجتماعات متعددة ومكتبة ضخمة تستوعب إصدارات الاتحاد، ومقر المجلة «شئون أدبية»، وقاعات أخرى لعمل السكرتارية والموظفين.

وقد كان مقر الاتحاد السابق فى إحدى البنايات فى الشارقة فى شقة منفصلة ضيقة لم تكن تتسع للعمل الإدارى أو للنشاط الأدبى.وتضم الساحة فى النهاية «مقهى الآداب» الذى صمم بأسلوب عربى إسلامى أنيق ليكون محطة استراحة للزوار والسياح الذين يريدون أن يتعرفوا على صورة من ماضى الشارقة ويستنشقوا عطره الفاغم!

هذا النشاط الثقافى الكثيف كان يستحق المكافأة التى تنافست عليها الشارقة وبيروت، وكسبتها الشارقة دون أن تخسرها بيروت، وهى الإعلان الذى صدر عن منظمة اليونسكو باختيار الشارقة عاصمة ثقافية للعرب فى العام القادم، بعد تونس التى اختيرت لهذا العام، والقاهرة التى اختيرت للعام الماضى.

ARCHIVE

هناء عبد الفتاح

مهرجان مسرح «المواجهة» ٩٧ مدينة لوبلين

فى مسرحنا المعاصر لم تعد الكلمة/ النص المسرحى المكتوب أهم مفردة من مفردات العرض المسرحى ولم يعد المؤلف المسرحى صاحب الرسالة الوحيد أو الكلمة الأخيرة فى العرض المسرحى. انتفتْ سطوته، وتزحزحت مكانته لينسحب صامتًا إلى ما وراء كواليس المسرح، قابعًا خلفها بهدوء بعد ما كان يُطِل بعنقه شامخًا قلمه كالسيف بفروسية وكبرياء. غدا فن التشكيل هو الصياغة الجوهرية للعرض المسرحى، ونُظِرَ للكلمة ليس فقط بمنطوقها اللفظى، بل من خلال مكوناتها الصوتية السيميوطيقية المنبثقة منها حتى نلتقى بالصورة المرئية فوق الخشبة. ودَع مهندس الديكور المسرح ليحل محلَه السينوغراف - فنان الخشبة الأول - المُشكِّل لكل ما يُشاهَد فوق الخشبة، فلم يعد المسرح مخزنًا لديكورات أو ركامًا من أثاث؛ فضلاً عن أن دوره تَعدّى حدود معمار خشبة المسرح إلى التفكير فى معمار المسرح ككل (خشبة مسرح + صالة المتفرجين + الفضاء المسرحى الكلى). أما الممثل فى مسرحنا المعاصر فلم يعد مجرد موجه مُوَصِل أو مُتَرْجِم لنص أو حتى مُفَسِّر لكلمات أو شعارات؛ بقدر ما أصبحَ وسيطًا من الوسائط التى يُلْعَبْ عليها كمادة تشكيلية طيعة تؤدى لعبًا تمثيليًا ما يُطْلب منها لإيصال فكرة، صوتٍ، همسة، صرخة، صمت، تشكيل مرئى جسدى. إلخ.

فهل انتهى دور المؤلف المسرحى إذن؟ هل مات؟ أم انه فى النّزع الأخير؟ اهو عصر انحطاط الكلمة ام التفكير فيها بمنظور آخر لتعود لنا فوق الخشبة اكثر صفاءً ونقاءً كالشعر الصافى الخالص بعد انْ يُقضى على ثرثرتها؟ اهو عصر مَولِد الفنون التشكيلية واللوحة المرئية؟!.. اهو بعث لكل الحركات التشكيلية الجديدة التى بدات مع بدايات عشرينيات القرن العشرين، ولا تزال تموج فى

تيارات جديدة كالدادية والتكعيبية والوحشية و«اللاشكل» و«مسرح الصفر» وغيرها من التيارات والموجات الجديدة فى فنوننا المعاصرة؟ ام انَّ المسرح غدا صنوًا للموسيقى التى وُلِدَتْ من روح الدراما حسب قول «نيتشة»؛ ثم هل هَجَرَ المسرحُ (العلبةَ الإيطاليةَ) النمطية، ليفجِّر إبداعاته فى الهواء الطلق، بين السماء والأرض، أو فى الصالات المفتوحة أو المغلقة، فى الجبال والمعابد أو فى الغابات؟ اهى عودة إلى الطبيعة وتقديم الفن المسرحى فى حضنها الرءوم وكانها طقسية من طقوس العبادة؟

عن كل هذه التساؤلات وغيرها، يجيب مهرجان «مواجهة ٩٧» المسرحى بقرية (جاردينتسى) ومدينة (لوبلين) البولنديتيّن. إنه مهرجان يقيم بالفعل مواجهة بين ضدين: المسرح القديم والحديث، «النمطى» منه و «البديل»، ما بين حاضر الثقافة وماضيها، بين نهايات القرن العشرين ليعلن عن أفول مسرح «النص الأدبى»؛ وبدايات القرن الواحد والعشرين المرهص بمسرح تنصهر فيه مختلف الثقافات والفنون فى كلٍ واحدٍ لا يفترق. إن هذا المهرجان الدولى البولندى بطابعه المفتوح يستقبل مختلف الأطروحات، وتباين الحلول المسرحية بتسامح ودون رفض أو تعالٍ. إنه مهرجان لا يدعو ضيوفه إلى التسابق، بقدر ما يتيح للفنانين المسرحيين الظروف الملائمة والمواتية للحوار، حوار الثقافات، لا يكون فريق فيه وصيًا على فريق آخر، بقدر ما يكون مصغيًا، ملاحظًا، منتبهًا إلى نغمته الجديدة. والمهرجان برمته هو تناسق هذه النغمات جميعها فى معزوفةٍ تعزف اللحن الرئيسى لإنجازات المسرح البديل. وينشأ المقترح البديل من أنَّ هذه الفرق المسرحية تقدم الرؤى الحرة فى التفكيروالتأويل والمنطوق الفنى؛ ولأن هؤلاء الفنانين أحرار، لا تقيدهم رقابة أو سلطة أو سطوة فكر دينى غاشم متطرف ـ كما يحدث فى بلادنا ـ فإنهم يبدعون بحريةٍ، ويقدمون مغامراتهم الشجاعة دون خوف أو قهر، لذلك يشترك فى هذا المهرجان عدد من الفرق متعددة رؤاها، تعرض قدرًا متنوعًا من التجريب، ولكنه إما تجريب معملى يسعى للوصول إلى نتائج بعينها، أو تجريب فى مفردة من مفردات العرض المسرحى للكشف عن خباياها وأسرارها؛ وإما تجريب للتجريب ذاته.

تشترك فى هذا المهرجان دول هى: الدانمارك بفرقة (تياتر أيوفن ڤيج) وتقدم مسرحية «إيديليا»، أوكرانيا: فرقة (المسرح القومى للممثل) وتقدم «شفايك» و«كارمن» بثوبٍ مسرحى جديد، إيطاليا: (المركز المسرحى بونتيدير ـ والعرض المسرحى «الذاكرة السرية لبينشيو»، بولندا: فرقة (خشبة مسرح ٦) وتقدم «بارنيتسورا قروية» وفرقة (ڤينجايتي القروية) والعرض المسرحى «الأهل.. اقترابًا نحو سلام أبدى»، والفنان المسرحى السينمائى البولندى العالمى «أنجي سافارين» وقراءته التأويلية لمذكرات الكاتب المسرحى الطليعى **جومبروڤيتش** وبعض مقاطع من العمل الأدبى «الحمار الذهبى» لأبليوش. وفرقة (جاردينتسى Gard-zienice) البولندية التى قدمت العرض المسرحى الطليعى المهم «الحمار الذهبى» من إخراج **ڤ. ستانيفسكي** W. Stniewski(*)،

فرقة ستيلا بولاريس (النرويج) وأحد مشاهد عروضها فى شوارع القرية البولندية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

وفرقة (الرفقة والرؤية) البولندية وتجربتها المسرحية «نهايات القرن»، ومسرح (المشروع) البولندية وتجربتها المسرحية «نهايات القرن» ومسرح «المشروع» البولندى وعرض تجربته الجديدة «المجرم الطيب»، ومسرح (السينما) التجريبى البولندى وقدم العرض المسرحى «بيلار»، ومسرح (النار والورق) البولندى وتجربته «الطيران ثانية». ومن أهم الفرق العالمية التى شاركت فى هذا المهرجان التجريبى هى فرقة «المسرح الراقص» الإنجليزية وعرضها الجديد «للابد وللا شئ»، وفرقة «باليشى الفرنسية»، التى قدمت عرضاً يقوم على الفنون الشعبية هو «شارع التماسيح»، ومن اليابان قدم مسرح (شوجو أوهتا) مسرحية «الخواء»، أما مسرح (دابيل إيدج) الأمريكى فقدم عمه المسرحى التجريبى «كيتير»، ومن النمسا قدمت

فرقة (تانتو) مسرحية «الرئيس وأنا»، وفرقة (ستيلا بولاريس) النرويجية مسرحية «بارادا»، وفرقة (خشبة المسرح البلاستيكية) البولنية مسرحيتها التشكيلية «كير».

تُختار هذه الدول العشرة بدقة متناهية من عروض دول أخرى بلغت أكثر من ستين دولة، واختيرت بناءً على توصيات لجنة المشاهدة بالمهرجان البولندى الدولى، والاختيار قائم على الكيف الجيد وليس الكم الغث، ويحدث هذا الاختيار قبل أن تسافر هذه الفرق إلى بولندا. إما عن طريق الڤيديو أو المراسلين المسرحيين الذين يسافرون خصيصًا لهذه البلاد للقيام بهذا الاختيار. ولأن بولندا هى البلد المَضيف، فقد أتاحت اللجنة المنظمة ولجنة المشاهدة الفرصة لمسارحها الجديدة التجريبية المختلفة: (مسرح الصفر - المسرح المفتوح - المسرح التشكيلى - مسرح النار والورق - مسرح المشروع - المسرح البديل - مسرح القرية)، وغيرها من المسارح أن تقدم عروضها المسرحية، ليُمثل البولنديين عددٌ من العروض المسرحية الجديدة تُقدم معظمها للمرة الأولى داخل هذا المهرجان، يصل عددها إلى إحدى عشرة فرقة تشارك فى فعاليات المهرجان رسميًا، وخمس فرق مسرحية بولندية أخرى تُشارك على هامش المهرجان. وتتيح بولندا لفنانيها المسرحيين المنتشرين فى مختلف محافظاتها وقُراها أن يستعرضوا أهم إنجازاتهم المسرحية، فيفيدون ويستفيدون كذلك من التجارب المسرحية العالمية الجديدة.

ليس فى هذا المهرجان ثمة تسابق على المراكز الأولى، و تنافس للحصول على جوائز، فالمهرجان يتخطىً هذه الفكرة السانجة لأن الفن المسرحى يعكس رؤى مبدعيه، إنهم يشاركون بعضهم البعض فى الاستفادة والإفادة، فى التنوع بل فى الاختلاف. وكل تجريب داخل وشائج هذه الأعمال المسرحية الجديدة ونسيجها، إنما هو تجريب لا يُقارن صاحبُه بتجريب رفيقه الآخر، لأنه يختلف عنه فى الطرح والتأويل والتفسير والرؤية. وتنبع أهمية هذا المهرجان - فى ظنى - من أنه يهتم اهتمامًا كبيرًا بعمليات اختيار العروض المشاركة، وتصنيفها وفقًا للأفضل فى تقديم أطروحات كل عرض مسرحى على حدة، ومدى ما يُقَدم من جديد فى مجال الطليعية المسرحية، حتى لو اختلف المُقيِمون معها فى رسالتها أو لم يقبلْها المشاهدون.

انقسم هذا المهرجان المسرحى الدولى جزئين: الأول منه يبدأ ولمدة أربعة أيام احتفالاً بمرور عشرين عامًا على نشأة الفرقة المسرحية التجريبية البولندية جاردينسى (*)، والجزء الثانى ولمدة أربعة أيام كذلك يقدم فيه آخر ما وصل إليه (المسرح الجديد) فى العالم. أما الاحتفال فقد قُدم فى قرية «جاردينتسى» التى تسمى بها الفرقة الطليعية تيمنا بالقرية التى احتوتْ تجاربهم وأعمالهم ومنحتهم مقرًا ومسكنًا ومسرحًا، وروحًا وتراثًا. تنوع هذا المهرجان فى تقديم أمسياته وأيامه الأربعة من معارض فنون مسرحية تشكيلية، وتدريبات لجسد الممثل، وتمارين صباحية لحرفية الممثل فى الغابات، وبرامج فنية، ولقاءات يتبادل فيها الفنانون البولنديون مع أقرانهم من الفنانين غير البولنديين الذكريات والآراء، فالبعض من هؤلاء الفنانين قضى

فترات متقطعة من التدريب والممارسة التطبيقية مع الفرقة البولندية (جاردنيتسى)، التى تعد من أهم الفرق المسرحية التجريبية الأوربية، وقد نظمت فرقة (جاردنسيتى) طوال أعوامها العشرين ممرسات تطبيقية للفنانين المسرحية التجريبيين باعتبارها مركزًا عالمًا ومقراً للممارسات المسرحيين التطبيقية.

عاش هؤلاء الفنانون التجريبيون فى هذه القرية الصغيرة ليسكنوا معًا، وكنتُ واحداً منهم، وقضينا أيام المهرجان الدولى فى بيوت الفلاحين، والبعض الآخر فى مقر المركز، عشنا معًا دون تقنّع أو تانق مفتعل لم نسكنْ فنادق متأنقة، حتى الذين تركوا القرية، وسكنوا فى فنادق المدينة المتواضعة المبتعدة عن القرية ثلاثين كيلو مترًا، كانوا يسرعون متلهفين للوصول إلى القرية كى يتبادلوا الحوار والخبرة مع بعضهم البعض. وعندما كنت أتجوّل فى الغابات المحيطة بالمركز المسرحى، كنت أشاهد مختلف العروض المسرحية فى أركان القرية، عروض أوروبية

فرقة خشبة مسرح ٦ ومشهد من شاهد عرضها الجديد المشارك فى المهرجان بولندا

وغير أوروبية تقدم فى حضن الطبيعة، متباينة، متنوعة. منها من تسأله فيقدم نفسه لك باعتباره «هاملت»، ونشاهد فرقة مسرحية أخرى تفترش الأرض وتقدم إحدى مسرحياتها المستوحاة من العصور الوسطى، وأخرى تقوم بتدريباتها القاسية كى تساعد فى تطويع أجساد ممثليها ومرونتها، وفرقة مسرحية فى مكان آخر من الغابة تتدرب لتستعد لتقديم عروضها بشكل غير تقليدى فوق خشبة مسرح تقليدى، يعود تاريخه إلى القرن الثامن عشر، وآخرون يقطعون شوارع القرية ثم يتجهون للمدينة جيئة وذهابًا يقدمون العاب السيرك والأكروبات، ويلتهمون النيران لافظين بها من أفواههم فى الهواء، ونشاهد فرقة أخرى تقدم فى قبو أقرب إلى الكنيسة طقسيتها المسرحية المرتّلة، وأخرى تغلق على نفسها صالة تطوى فيما بين جناحيها النظارة والممثلين كى يتواحدوا معًا، ويشعروا بحرارة الدفء وحميمية الأنفاس.

تذكرنى هذه اللقاءات المسرحية فى الغابات المفتوحة، وفى مجاهلها، ومختلف انحائها، تذكرنى بما قدمه المخرج الفرنسى فرانسوا تُروفو فى فيلمه ذائع الصيت «فهرنهيت ٤٤٥ درجة» عندما قدم النازيين الجدد وهم يحرقون الحضارة الإنسانية، بواسطة التخلص من ذاكرتها، والذاكرة هى الكتب . فكانوا بدلاً من القيام بوظيفتهم الحقيقية وهى إطفاء الحرائق. إنما تصبح وظيفتهم الجديدة إشعال الحرائق. كانوا يدخلون بيوت الناس لا للتفتيش عن المخدرات أو كل ما يغُيب العقول، بل يبحثون بعناد وإصرار عن كل ما تستنير به العقول، الا وهى الكتب ليقوموا بإحراقها من فورهم، ولكى ينقذ البشر ذاكرتهم، التى تمثل مخزنًا للفكر ودعاء للحضارة، يضطرون للإسراع فى الهروب إلى

الغابة بشكل سرى، ويتحول البشر إلى خلايا سرية تفترش أراضى الغابة، ويمكثون بها هناك، وما كاد بطلنا المتمرد الهارب من خدمات إشعال الحرائق ينضم إلى الهاربين فى الغابة، نجده يبدأ فى التعرف عليهم؛ يسأل أحدهم: من أنت؟ فيجيبه: أنا هاملت. ويسأل الآخر، فيجيبه: الجريمة والعقاب، والأخرى تجيبه بأنها علم الجمال، والتالى هو نيتشه، إلى آخر أسماء وكتب المفكرين والأدباء والفلاسفة، وهكذا يستحيل البشر إلى كتب ورموز، يحفظ كل منهم فى ذاكرته كتابًا أو سيرة أو تاريخًا كى لا يضيع الفكر؛ وتتشتت الحضارة، وتتوه فى مجاهل النسيان، كل يكون كتاباً أو كتابين حسب مقدرة ذاكرته ومدى استيعابها حتى الموت، فيورثه إلى الأبناء وأبناء الأبناء.

وبالمثل استحال هؤلاء الشخصياتيه المخبولون، هؤلاء الفنانون المبدعون إلى مسرحيات متنقلة فى أرجاء الغابة، وانزرعت أجسادهم فى الأرض، ونمتْ فيها فنونهم المسرحية، لتكبر أعوادًا خضراء، تفترش الغابة بكاملها، بعيدًا عن أعين الرقباء والعسس، ومدن الزحام والزجاج والأسمنت!

الهوامش :

(*) اختير هذا المخرج الطليعى مشرفًا ومسئولاً عن المهرجان الدولى «مواجهة» المسرحى لعام ١٩٩٧.

(**) زارت هذه الفرقة مصر حيث شاركت فى فعاليات المهرجان الدولى للمسرح التجريبى عام ١٩٩٦ بالعرض المسرحى المهم «كارمينا بورانا» وفازت بجائزة افضل سينوغرافية وأحسن مخرج مسرحى (جائزة النقاد).

«المشروع» البولندى واحد مشاهد تجربتها المسرحية الجديدة.

فرقة ستيلا بولاديس (النرويج) وأحد مشاهد عروضها فى شوارع القرية البولندية.

الفرقة المسرحية «أوفين ثيج».

احدى مشاهد مسرحية كارمن اوكرانيا

صورة لمشهد من شاهد المسرح الراقص الإنجليزى

فرقة خشبة مسرح ٦ ومشهد من مشاهد عرضها الجديد المشارك فى المهرجان بولندا.

فرقة كارموس أمريكا «لعب حالم»

أحد مشاهد مسرحية شفايك «أوكرانيا»

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

رسالة (دمشق)

فوزى سليمان

مهرجان دمشق السينمائى العاشر

قضايا اجتماعية ونقدية وتظاهرات ثقافية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الملصق الخاص بمهرجان دمشق السينمائى

تحتضنك المشاعر السورية الحميمة الدافئة طوال أيام المهرجان السبعة.. تحتشد دور العرض بالشباب. يأتيهم عيد السينما مرة كل عامين نافذة يطلون منها على نماذج من السينما العالمية لا تتاح لهم فى العروض التجارية. الندوات حافلة بجدل أكثر وعىٍ يتطرق إلى قضايا نقدية خاصة فى ندوات الأفلام العربية بالذات «ناصر ٥٦» شباب «الطلائع» واتحاد شبيبة الثورة والنادى الشبابى الطلابى، مما يذكرك بالمد التقدمى الثورى فى مصر الستينيات. يهفون إلى سينما عربية متقدمة تعبر عن أحلامهم وتطلعاتهم ومشاكلهم. وأحرص على حضور لقائهم مع السينمائيين فى كل دورة.باحة فندق الشام - على الطراز المعمارى للبيوت الدمشقية القديمة - تتحول إلى خلية نحل، ومنتدى صاخب، ويلتف المعجبون حول النجوم المصريين للتصوير معهم.

يتيح مهرجان دمشق السينمائى الفرصة للجمهور

ليشاهد - إلى جانب الأفلام العربية - أفلاما آسيوية تخالف تلك التجارية من هونج كونج أو الهند، ومن أمريكا اللاتينية التى تقاربنا فى مشاكلها إضافة إلى برامج ثقافية. هذا العام تظاهرة ثانية لأفلام رائدين عالميين - لويس بونويل (١٩٠٠ - ١٩٨٣) المكسيكى مؤسس السينما السيريالية وكارل دراير - الدانمركى (١٨٨٩ - ١٩٦٨) الذى ارتبطت أفلامه الأخيرة بالحداثة والأسلوب التجريبى.

يسترعينا فى لجنة التحكيم اسمان لمخرجين لهما بصماتهما. أحدهما ينتمى جغرافيا إلى أوربا الشرقية - بولندا - وإبداعيا إلى السينما الفلسفية التأملية - المخرج الكاتب المفكر **كريستوف زانوسى** . وثانيهما المخرج الكوبى **أومبرتو سولاس**. هتف به عشاق السينما: أهلا بصاحب الرائعة ثلاثية «لوسيا» «وسيسيليا». كم أمتعنا فى نوادى السينما وجمعية نقاد السينما المصريين بين الستينيات والسبعينيات. شكرا لك **يا مروان حداد** كما شكرناك فى الدورة السابقة حينما دعوت المخرج التشيلى **ميجيل لينين**. ماذا أقول لك يكفى أن «الكاتب الكبير **جارسيا ماركيز** نشر كتابا عن رحلة تسلله إلى وطنه الحبيس فى أغلال الجونتا ليقدم للعالم وثيقة سينمائية تدين حكومة الانقلاب العسكرية.

نلمس فى الأفلام المشاركة فى المسابقة الرسمية محاولة العودة إلى الجذور، والحنين للماضى، تتمثل فى أكثرها جماليات المكان، وتأكيد الهوية، والتعبير عن الهموم القومية، والرؤية النقدية مع اقتراب فى بعضها من الطقوس الشعبية.

فالفيلم السورى - «الترحال» - إخراج **ريمون بطرس** (الفائز بالجائزة الفضية) يعود به مخرجه وهو نفسه كاتب السيناريو إلى بيئته الخاصة فى مدينة حماه - التى صورها لنا فى فيلمه «الطحالب» - منذ ست سنوات يحاول قراءة الواقع السياسى وما تعرضت له سوريا من انقلابات من خلال أسرة مسيحية يصور الأسرة بطقوسها وتقاليدها، مؤكدا فى اختياره على الوحدة الوطنية كما نجد فى احتفال أطفال القرية بنهاية أسبوع الآلام - يعود عائلها مثخنا بالجراح من حرب فلسطين - ومعه عائلات فلسطينية لاجئة تقام لها الخيام - تلاحقه مع كل انقلاب كشوف الشرطة بالاعتقال - ويصور الفيلم الاحتفالات الشعبية ونفاق المصفقين لكل نظام - فلا يجد إلا أن يعبر نهر العاص للعمل فى لبنان. وحينما يصدر له قرار العفو يحاول العودة سابحاً فيصطاده رصاص حرس الحدود. وينتهى الفيلم بصورة الأسرة فى حداد.

الفيلم المصرى **«القبطان»** للمخرج الناقد الباحث **سيد سعيد** (الفائز بالذهبية مناصفة مع الفيلم البرازيلى). هذا الفيلم الذى قوبل بالفشل فى عرضه القصير بوطنه حقق إقبالا ضخما فى عروضه الستة بالمهرجان . ودعاه طلاب جامعة دمشق لعرض خاص، مما يثير قضية مدى التواصل بين الفيلم والجمهور مما دعا **سعيد** أن يقول إن ما لمسه من نبض الجمهور يؤكد أن الفيلم جماهيرى جداً وفشله المحلى خارج الفيلم وخارج السينما وكانت الندوة التى ناقشت الفيلم من أثرى الندوات كما كانت أطولها. إجماع على أنه يقدم سينما جديدة برؤية المخرج المؤلف الخاصة وأشار البعض إلى ما يحتويه الفيلم من رموز، فكان رده أنه لايحب الرموز

بل الدلالات. كان نوع بعض الأسئلة على مستوى تميز الفيلم مثل سؤال الناقدة الفلسطينية **نعمة خالد** إلى أى مدى يصلح المنهج التفكيكى النقدى الذى تعرفنا عليه فى الأدب والإبداع سينمائيا؟ فكان رد المخرج الناقد ـ وأرى كل الأفكار الحداثية محاولة للتفكير فى الإبداع وكيفية التعامل معه – ليس هناك مذهب صنع للأدب وحده إنما هى رؤية للوجود – التفكيكية إحدى الاجتهادات وليس كلها. قال: «بالنسبة لى لم يكن البحث عن تفكيكية بل عن خصوصية للسينما العربية. استفدت من الأنساق الجمالية – من التراث من ألف ليلة وليلة – حيث تتوالد الحكايات».

الفيلم البرازيلى – المناصف للمصرى فى الذهبية: تيتا الأغريستية إخراج **كارلوس دييجوس** – أحد مخرجى الموجة الجديدة فى السينما

من الفيلم السورى الترحال اخراج تريمون بطرس

الفيلم التونسى السيده إخراج : محمد زرت

ARCHIVE
http://archive.sakhrit.com

البرازيلية التى تجمع بين الواقعية والخيال، والنقد الاجتماعى والسياسى، مستفيداً من التراث الشعبى اغانى وموسيقى – يدلف بنا هنا إلى مجتمع ملىء بالتناقضات، عن قصة كتبها الكاتب البرازيلى **جورج امادو**، تكاد تقترب فى حبكتها من زيارة السيدة العجوز **لدورنمات** على إثرائها بتفاصيل من الحياة اليومية والطقوس الاحتفالية الشعبية، بالرقص والموسيقى والأغانى، وتعرية نفاق بعض الناس ولا أخلاقيتهم، والتضحية بالقيم من أجل الطمع فى المال. فى حين تظل شخصيات قروية على أمانتها ترفض تخريبها من الداخل.

ولعل مهرجان دمشق هو النافذة العربية الوحيدة للإطلال على السينما الإيرانية.. تلك السينما التى حققت نجاحات كبيرة فى أكثر من مهرجان دولى.. آخرها فيلم «طعم الكرز»

لعباس كياروستامى - السعفة الذهبية لمهرجان كان الأخير، و«المرآة» - الفهد الذهبى لمهرجان لوكارنو السينمائى الأخير. وفى مهرجان لوكارنو تعرفنا على أفلام لمخرجات إيرانيات أكدن وجودهن وحققن الجوائز. يقيم مهرجان دمشق تظاهرة للسينما الإيرانية - من خلال فيلم راكب الدراجة إخراج **محسن مخالياف،** الذى يقدم فيه تيمة أقرب إلى الفيلم الأمريكى - «إنهم يقتلون الجياد اليس كذلك» حول لاجىء أفغانى يضطر إلى المشاركة فى مغامرة مجنونة للبقاء على الدراجة لمدة أسبوع دون توقف حتى يجد المال لعلاج زوجته المريضة.

ويفوز الفيلم الإيرانى، **غزال** بجائزة لجنة التحكيم الخاصة، وهو من إخراج **مجبى رائى**.. يتناول قضية معاناة المرأة.. على مستوى الماضى والحاضر.. استمرار المعاناة بين جيل الجدة التى تعرضت لاغتصاب الحارس لها.. والحفيدة التى تتعرض لظلم زوجها.. يقوم ممثل واحد بالدورين الحارس فى الماضى والزوج فى الحاضر.. مما يعطى دلالة مقصودة وتقدم المؤثرات الصوتية مثل سقوط كأس أو دقات جرس الساعة بدور درامى معبر...

الفيلم التونسى «**السيدة**» هو الأول لمخرجه الشاب **محمد زرت** الذى يفوز بالجائزة البرونزية - يغوص فى الواقع الاجتماعى من خلال صبى يعيش فى حى عشوائى تؤدى به خطيئة المجتمع نحوه إلى نهاية مأساوية..

خارج الجوائز.. الفيلم اللبنانى زينب والنهر الأول الطويل لمخرجته **كريستين دبجى** - التى تعود إلى وطنها بعد غياب ١٢ عاما فى أمريكا - ترسم حنينها إلى بيروت القديمة التى تبقى فى ذاكرتها كأسطورة..

من خلال الصور الثابتة. الشوارع العمائر المقاهى المطاعم.. كالمسرحية الإغريقية تقدم الفنانة **نضال الأشقر** فى دور الراوى.. لمأساة المرأة المزقة..التى تسبح ضد التيار.. وتنتهى بمقتل رجلها.. تسيل دماؤه مع المياه.. كدماء الفداء فى الكتب المقدسة وفى أسطورة عشتروت..

يتصادف مع مهرجان السينما حدث أدبى هام.. دعوة وزارة الإعلام السورية للشاعر الفلسطينى **محمود درويش**.. فى حفل افتتاح مهرجان السينما وقد نال من ترحيب الجمهور وتصفيقه ما لم ينله أى نجم، اليوم التالى فى لقائه مع جمهوره بمكتبة الأسد كان من الصعب أن أخترق صفوف الشباب، تعطفت على فتاة بمقعدها، ترحب به المذيعة «مرحبا أيها القادم من جرح الزمان إلى فيحاء العرب» يرد عليها الشاعر: أرجو أن تغفروا اضطرابى وبكائى الداخلى.. وينشد درويش:

ونحن نحب الحياة
أو ما استطعنا إليها سبيلا
ونرقص بين شهيدين
نرفع مئذنة للبنفسج بينهما
أو نخيلا
ونسرق من ورق التوت خيط حرير
يسيج هذا الرحيلا
ونفتح باب الياسمين إلى الطرقات
نهارا جميلا

هز أعماقى هذا التلاحم بين الشاعر والجمهور

انتصار عبد الفتاح

مهرجان الثقافة والفنون لمجموعة دول الثمانى الإسلامية

افتتح شيخ رشيد أحمد وزير الثقافة الباكستانى مهرجان الثقافة والفنون بإسلام أباد لمجموعة دول الثمانى الإسلامية وهى (مصر - باكستان - بنجلاديش - تركيا أندونسيا - ماليزيا - نيجيريا - إيران) ولقد حضر الحفل رئيس البرلمان الباكستانى وكبار المسئولين الباكستانيين والفنانين ورجال الصحافة والإعلام وسفراء الدول المشاركة وسفراء الدول الأجنبية وحشد كبير من الجمهور

الملصق الخاص بالمهرجان

الباكستانى، وذلك على المسرح الكبير بالمعهد القومى للتراث (لوك فيرسا) الذى يضم قاعات ومسارح مختلفة وسوقاً كبيرة للفنون الحرفية وعشرات الفرق الموسيقية والغنائية الشعبية والتى افترشت الأرض بآلاتها التقليدية فى شكل احتفالى ضخم وسط الطبيعة الخلابة والجبال الخضراء.

ولقد ألقى وزير الثقافة الباكستانى كلمة قال فيها «إن الغرض من المهرجان هو

تشجيع ودعم التفاعل الثقافى الاجتماعى بين دول الثمانى الإسلامية وتشجيع الدل الإسلامية الأخرى للمشاركة مع دول المجموعة وتأكيد التفاهم والتعارف بين شعوب الدول الإسلامية مما يؤدى إلى دعم التعاون الثقافى والاقتصادى بينها.

كما ألقى السيد السفير **د.محمد نعمان جلال** سفيرنا فى باكستان بحديث لوكالة PPI خلال الافتتاح دعا فيه إلى دعم الروابط الثقافية بين مصر وباكستان ووصف السفير المهرجان بأنه مبادرة طيبة من جانب باكستان التى دعت مجموعة الثمانى الإسلامية لكى تقدم عروضًا عن ثقافة كل منها من خلال المهرجانات الثقافية.

ولقد شاركت مصر بوفد رسمى مكون من **سامى خشبة** الناقد بجريدة الأهرام ورئيس البيت الفنى للمسرح ود.**أحمد أبو زيد** أستاذ علم الاجتماع جامعة الإسكندرية و**محمود آدم** مدير عام هيئة الكتاب للاشتراك فى الندوة الرسمية والتى تدور حول الأبعاد الثقافية للتنمية. والسيدة **قدرية الرحيمى** مدير مركز الفن والحياة والفنان **طلبة عبد الغنى** و**حسن حجازى** من خلال معرض الفنون الحرفية هذا بالإضافة إلى فرقة الطبول والإيقاعات النوبية.

كتالوج المهرجان

لغة الطبول بين مصر ونيجيريا

وقد لاقى العرض الذى قدمته مصر نجاحًا على المستوى الجماهيرى والإعلامى وهذا ما أشادت به الصحف من خلال عدة عناوين أهمها ما نشر فى جريدة نيوز تحت عنوان الفرقة النوبية تعطى دروسا فى كيفية المحافظة على ثقافة كادت تغرق وذكرت الصحيفة أن الحكومة المصرية قدمت مثلا للعالم من خلال إنشائها متحفاً يحتوى على كل ما يتعلق بحضارة النوبة القديمة، كما نشرت جريدة نيشن أن الفرقة المصرية تأسر قلوب الحاضرين، ولقد قدمت الفرقة نماذج من الأغانى الشعبية القديمة للنوبة من خلال الآلات الإيقاعية ثم قدمت بعد ذلك بانوراما كاملة عن مصر من خلال الموسيقى حيث قدمت آلات الربابة والناى فى تحاور مع لغة الطبول النوبية شيئاً من ذلك فى شكل احتفالى شارك فيه الجمهور

فرقة النوبة

فرقة النوبة

الباكستانى ولقد قدمت نيجيريا عرضاً رائعاً لفت الأنظار من خلال فرقة تضم آلات إيقاعية متنوعة ويقوم بالعزف عليها أطفال ويقودهم مايسترو عمره ٩ سنوات أيضاً، وهو معجزة بمعنى الكلمة فى العزف على جميع الآلات الإيقاعية الإفريقية.

ندوة الأبعاد الثقافية للتنمية

افتتح مشاهد حسين وزير الإعلام الباكستانى ندوة الأبعاد الثقافية للتنمية فأكد أن الإسلام قاد العالم نحو التقدم والنهضة الثقافية وحث العالم الإسلامى على إحياء أمجادهم الثقافية الدينية. وقال إن الثقافة فى عالم اليوم مرتبطة بالقوة الاقتصادية والسياسية وعلى العالم الإسلامى أن يلعب دوره الريادى فى صراع الثقافة. وقد أعلن أنه ينوى الدعوة لعقد ندوة ثقافية موسعة تضم أساتذة وباحثين ومفكرين من الدول الثمانى فى مارس القادم وأشاد الوزير الباكستانى بالمساهمات المصرية فى الندوة والتى كانت موضع تقدير.

ولقد أكد د.أحمد أبو زيد فى الندوة الثقافية أن الانطباع العام لتأثير الحضارة الغربية على المجتمعات الأخرى يُقابل بمقاومة من جانب تلك المجتمعات التى تستمد أمجادها وكبرياءها من تراثها الثقافى وتاريخها الطويل وإنجازاتها الكبيرة وهذه المقاومة تعبر عن نفسها فى حركات النهضة التى تؤثر على جميع نواحى الحياة فيها وتهدف إلى اكتشاف مصادر فى التراث لخلق أنماط جديدة من الثقافة.

جوائز وشهادات تقدير

وقد حصلت مصر على مكانة خاصة فى مهرجان الثقافة والفنون على المستوى الجماهيرى الإعلامى حيث نالت الجائزة الأولى التى حصل عليها الفنان **طلبة عبد الغنى** فى العمل على النول وجائزة تذكارية للسيدة **قدرية الرحيمى** وحصلت فرقة الطبول على شهادات تقدير ودرع خاص كما حصل **سامى خشبة** ود.**أحمد أبو زيد** و**محمود آدم** على شهادات تقدير ودروع خاصة ولقد أقام السيد

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

السفير د.محمد نعمان جلال حفل عشاء للوفد المصرى وحضر الحفل وزير الثقافة الباكستانى وكبار المسئولين ورجال الصحافة والإعلام وأكد السيد السفير د.نعمان على التعاون الثقافى بين مصر وباكستان والذى تجلى فى المساهمات الثقافية المصرية فى احتفال باكستان بالعيد الخمسينى لإنشائها.

أصوات وإيقاعات

قدمت إيران نموذجًا من الموسيقى التقليدية الرائعة على آلات الناى والدربكة واستطاع عازف الناى أن يتواصل مع الجمهور بمفرده فى لغة حوارية اتسمت بالشجن والدفء، كذلك قدمت تركيا عرضًا مزج بين الموسيقى الدينية ولغة الرقص من خلال المولوية فى إطار فنى بديع اتسم بالخشوع والروحانية، وقدمت بنجلاديش نماذج بين الفولكلور الغنائى والمعالجة الحديثة الموسيقية من خلال أصوات غنائية رائعة، أما باكستان فقد قدمت الفولكلور الخالص بإيقاعاته المركبة والمختلفة والذى تداخل مع الرقص الشعبى.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com